

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Filip Raboch

Idealismus mezi Leibnizem a Berkeleym

Idealism between Leibniz and Berkeley

Praha 2021

Vedoucí práce: doc. Jan Palkoska, PhD.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 10. května 2021

Klíčová slova

matérie, substance, monáda, předzjednaná harmonie, idealismus, fenomenalismus, percepce, fenomén, dobře založený fenomén, agregát

Keywords

matter, substance, monad, preestablished harmony, idealism, phenomenalism, perception, phenomenon, well founded phenomenon, aggregate

Anotace

Zatímco Berkeleyho pozice v otázce materialismu světa je bezpochyby idealistická, Leibnizova pozice je poněkud problematická: v metafyzických textech se zdá být idealistou, zatímco v přírodněfilosofických a fyzikálních textech spíše dualistou v aristotelském smyslu. Leibniz dokonce chce být jak idealistou/fenomenalistou, tak realistou. Navíc se ve svých poznámkách k Berkeleymu vůči idealismu a odmítnutí matérie jasně vymezuje. Cílem této práce je zmapovat Leibnizovu idealistickou pozici, porovnat ji s Berkeleym a rozhodnout, zda Leibnizovy námitky vůči Berkeleymu jsou oprávněné, nebo zda jsou jejich pozice skutečně podobné.

Abstract

While Berkeley's position on the materialism of the world is undoubtedly idealistic, Leibniz's position is somewhat problematic: in metaphysical texts, he seems to be an idealist, while in texts concerned with natural philosophy and physics, he seems more like a dualist similar to Aristotle. We will even see that Leibniz wants to be both an idealist/phenomenalist and a realist. Moreover, in his remarks to Berkeley, he criticizes Berkeley's idealism and his rejection of matter. The aim of this paper is to map Leibniz's idealistic position, compare it with Berkeley's, and decide whether Leibniz's objections to Berkeley are justified and whether their positions are any similar.

Obsah

Úvod	7
Tradice srovnání Leibnize s Berkeleym	8
Filosofický systém jako reakce na dobové filosofy	10
 Oddíl I. Idealismus Gottfrieda Leibnize	11
1. Úvod do Leibnizovy filosofie.....	11
1.1 Systém monád a předzjednaná harmonie	11
1.2 Kritika karteziánů a atomistů; mechanicismus a dynamismus.....	13
2. Leibnizův idealismus.....	17
2.1 Monády nejsou rozprostraněné.....	18
2.2 Matérie jako fenomén: <i>esse est percipi</i>	20
2.2.1 <i>Phenomena bene fundata</i> : mezi fenomenalismem a realismem aneb co znamená být agregátem a výsledkem.....	23
2.3 Vztah jako základ veškeré reality	30
2.3.2 Vztahy mezi monádami: „monády nemají okna“.....	30
2.3.3 Monády jako jedinečné perspektivy Boha	32
2.3.1 Kritika absolutního prostoru.....	33
2.4 Povaha matérie a shrnutí	36
2.4.1 Spojení duše a těla	37
 Oddíl II. Idealismus George Berkeleyho	39
1. Úvod	39
1.1 Reduktivní a eliminativní idealismus	39
1.2 Substance a ideje	40

1. Idealismus a esse est percipi	41
1.1 Odmítnutí abstraktních idejí a oprava primárních a sekundárních kvalit.....	42
2. Imaterialismus a odmítnutí matérie	44
3. Relativizace Berkeleyho imaterialismu	48
3.1 <i>Siris</i> a dehtová voda.....	52
 Oddíl III. Leibnizova reakce na Berkeleyho filosofii.....	55
1. Dopis des Bossesovi	56
2. Leibnizův komentář k Berkeleyho <i>Principiūm</i>	57
2.1 S čím Leibniz souhlasí?	57
2.1.1 Myslicí substance a percepce	58
2.2 Kritika odmítnutí matérie	59
2.3 Systém monád a předzjednaná harmonie	63
2.3.1 Bohatší universum a skepticismus.....	64
 Závěr.....	66
 Seznam primární literatury	68
A. Leibniz	68
B. Berkeley	68
Seznam sekundární literatury	68

ÚVOD

Na úvod bych chtěl poznamenat, že mě zajímá téma materiální a jevové skutečnosti světa, tedy možnost, že by svět byl pouhou iluzí, snem nebo něčím podobným. Zároveň mě vždy zajímal Leibnizův filosofický systém, kde je idealismus ne vždy dobře zřetelný a je propleten s mnoha dalšími prvky jeho filosofie. Na druhé straně stojí idealismus Berkeleyho, který se zdá být průzračně jasný a snad až příliš jednoduchý. Zpočátku jsem se domníval, že jejich pozice ohledně povahy světa jsou ve skutečnosti velmi podobné: podle obou je vnější svět ideální a fenomenální povahy. Proto mě – po přečtení Leibnizovy ostré kritiky Berkeleyho – zarazilo, že Leibniz s Berkeleyho systémem nesouhlasí.

Přiznávám, že původní záměr srovnat Leibnize s Berkeleym a ukázat, že je jejich pozice velmi podobná a že Leibnizova kritika je tak neopodstatněná, se ukázal být naivním a lichým (útěchou mi může být historický exkurz Wilsonové, která ukazuje, že podobné chyby se podle ní dopustil také např. Adams nebo MacIntosh).¹ Při důsledném a detailním čtení obou autorů se rozdíl mezi nimi ukázal být zakořeněný velmi hluboko, obtížně uchopitelný a zakrytý mnoha problematickými prvky samotných jejich systémů. Na jednu stranu se přeci jen v obou případech jedná o idealistickou nauku, což jaksí vyzývá ke srovnání.

A tak mi nezbývá než detailně probádat idealismy obou autorů a poté bedlivě postupovat bod po bodu Leibnizovy kritiky, ukázat, v čem je jejich pozice podobná (jak Leibniz sám uznává) a čeho všeho se týká Leibnizova kritika. V žádném případě nechci tvrdit, že Leibniz Berkeleyho nepochopil. Ale chtěl bych se alespoň pokusit ukázat, že v některých případech jde Leibnizův pokus o napravení (resp. dopracování) Berkeleyho přímo proti Berkeleyho záměru.

Rád bych zde ještě vyzdvihl klíčové pasáže celé práce. I. oddíl věnovaný Leibnizovi je velmi obsáhlý a obsahuje velké množství úvodního materiálu, protože Leibnizův systém monád vyžaduje důkladné vysvětlení, a další, s tématem úzce související problémy, které však nejsou stěžejní. Proto kladu důraz na podkapitolu 2.2.1, která je skutečně klíčová a která bude hrát důležitou roli v Leibnizově komentáři k Berkeleymu. V II. oddíle věnovaném Berkeleymu

¹ Wilsonová, str. 307. Wilsonová zde odkazuje na následující dva texty:
Adams, R. M.: *Phenomenalism and Corporeal substance in Leibniz*. In: *Midwest Studies in Philosophy VIII*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. Str. 222.
MacIntosh J. J.: *Leibniz and Berkeley*. *Proceedings of the Aristotelian Society* (1970-71), str. 147-63, konkrétně str. 147.

bych rád vyzdvihl jako ústřední celou třetí kapitolu, a to ze stejného důvodu: neboť poskytně důležitý materiál k vypořádání se s Leibnizovou kritikou. III. oddíl je celý věnován Leibnizově kritice a komentáři a za nejdůležitější téma zde považuji skepticismus, na základě kterého se pokusím Berkeleyho hájit.

Dovolím si ještě terminologickou poznámku. S pojmy idealismus a fenomenalismus zde pracuji jako se synonymy, třebaže mezi nimi cítím malý rozdíl v tom, že idealismus patří spíš do oblasti metafyziky, zatímco fenomenalismus na pole epistemologie. Leibniz také označuje smyslové vjemy (to, co běžně označujeme jako tělesné či materiální substance, inventář vnějšího světa) jako fenomény, zatímco Berkeley jako ideje. Berkeleyho ideje nejsou *stricto sensu* to samé jako Leibnizovy fenomény, ale pro účel této práce s nimi budu pracovat, jako by měly stejný význam.

Tradice srovnání Leibnize s Berkeleym

Berkeley bývá často srovnáván spíše s Kantem než s Leibnizem. Idealismy Berkeleyho a Kanta mají více společných prvků a oba jsou reakcí na karteziánskou skepsi.² Zato srovnání s Leibnizem je výrazně méně, neboť se jedná o složitější úkol. Wilsonová zmiňuje disertační práci Eugena Stäblera (1935) a krátký komentář Herberta W. Carra (1929), kde oba jen velmi krátce zmiňují rozdíl mezi Leibnizem a Berkeleym, který spočívá v tom, že Leibniz chápe tělesné substance jako dobře založené fenomény.³ Jakýkoli pokus o srovnání totiž velmi ztěžuje skutečnost, že Leibniz je racionalistou, zatímco Berkeley jako empirik argumentuje téměř výhradně na poli poznání a smyslového vnímání. Zatímco tak u Berkeleyho a Kanta lze nalézt společnou půdu pro srovnání, je srovnání s Leibnizem výrazně obtížnější a působí poněkud nepřirozeně.⁴ Teprve v roce 1967 Montgomery Furth navrhuje, aby byl Leibniz interpretován jako fenomenalista, což by také umožnilo srovnání s Berkeleym.⁵ Adams⁶ a MacIntosh⁷ pak shodně věří, že pozice Leibnize a Berkeleyho je velmi podobná.

² Wilsonová, str. 306.

³ Wilsonová, str. 318, pozn. 1.

⁴ Wilsonová, str. 306.

⁵ Montgomery F.: *Monadology*, *Philosophical Review*, 1967. Str. 169-200. Cit. dle Wilsonové, str. 318, pozn. 2.

⁶ R. M. Adams, *Phenomenalism and Corporeal substance in Leibniz*. In: *Midwest Studies in Philosophy VIII*, ed. Peter A. French, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, str. 222. Cit. dle Wilsonové, str. 318, pozn. 4.

⁷ J. J. MacIntosh, *Leibniz and Berkeley*, *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1970-71, str. 147-63. Cit. dle Wilsonové, str. 318, pozn. 5.

Přes tyto pokusy o srovnání Leibnize s Berkeleym v tom smyslu, že jejich pozice jsou velmi podobné, věří Wilsonová v opačnou situaci. Tvrdí, že postavení Berkeleyho filosofie vedle Kantovy nebo Leibnizovy jako podobných vede k nedostatečnému vyzdvižení unikátních prvků Berkeleyho systému, které naopak činí jeho filosofii jedinečnou a zcela nepodobnou všem ostatním.⁸ Přesto uznává některé společné prvky, hlavně závislost světa na mysli.

Wilsonová si dává za cíl ukázat, že se předchozí komentátoři zabývající se srovnáním Leibnize s Berkeleym dopustili chyby a že Leibniz s Berkeleym rozhodně podobné názory nezastávali. Pro tuto práci je však nezbytné najít nějakou společnou půdu, ale budu mít námitky Wilsonové na paměti. Navíc mým cílem není ukázat, že jejich pozice byla podobná; chci se zaměřit na Leibnizovu kritiku Berkeleyho. Jejímu tvrzení, že jejich idealismy mají společné jen to, že je lze označit za fenomenalismy – pro Leibnize to nebude platit úplně přesně, jak se ostatně snaží Wilsonová ukázat –, se budu věnovat v souvislosti s Leibnizovou kritikou Berkeleyho.

Berkeley je fenomenalistou v tom smyslu, že jevy či fenomény jako objekty smyslového vnímání jsou „skutečným světem“, protože ztotožňuje objekty smyslového vnímání s idejemi. Leibniz je fenomenalistou v tom smyslu, že veškerá materiální realita je v určitém smyslu redukovatelná na „percepce“. Pokusím se však ukázat, že pro Leibnize zároveň platí, že tělesa jsou objektivním obsahem percepce. To se ukáže jako velmi problematický bod, ale zároveň tento prvek realismu bude představovat zásadní rozdíl mezi oběma filosofy.

Na závěr je třeba poukázat na rozdíl významu, v jakém Leibniz a Berkeley používají pojem *percepce*. Pro Berkeleyho je percepce ideou či smyslovým vjemem, takže „být vnímám“ (*to be perceived*) znamená být obsahem mysli jakožto smyslový vjem (případně také jako obsah Boží mysli ve smyslu myšlenky, nikoli smyslového vnímání). Ovšem Leibniz používá termín *percepce* v odlišném, mnohem širším a ne příliš jasném významu. Percepce je stavem monády a vyjádřením jejích vztahů ke zbytku universa z její jedinečné perspektivy. Leibniz tak sice často používá pojem *percepce*, ale v žádném případě to neznamená, že by jej jakkoli omezoval na smyslové vnímání; smyslové vjemy nejsou pro Leibnize paradigmatických případem *percepce*.⁹ K tomu se detailněji vrátím ve III. oddílu.

⁸ Wilsonová, str. 307.

⁹ Leibniz v některých případech (např. v *Mon.* §23-25) mluví o percepcích jako o smyslových vjemech. Nicméně ve většině případů pracuje s pojmem *percepce* jako aktuální stav monády a její vyjadřování celého universa, viz *Monadologie*, §14.

Filosofický systém jako reakce na dobové filosofy

Dalším důležitým bodem, který je třeba na úvod představit, je důvod, proč své texty oba autoři píšou a jaký je jejich záměr. To naštěstí není příliš problematické a většina autorů se na tomto shodne. Oba filosofové staví základy svých filosofických systémů na reakci na ostatní dobové filosofy, obecně přijímaná tvrzení nebo většinové názory. Jejich program zde nastíním jen krátce, podrobněji se jim budu věnovat v příslušných oddílech.

Leibnize zajímá, jaká je konstituce přirozenosti věcí, přičemž od základu reformuluje ontologický status universa. Výchozím bodem je reakce na karteziány a mechanisty z hlediska konstitučních prvků reality a kontinua a z hlediska fungování přírodních procesů. Oporou mi zde bude kritický, negativní výklad v textech týkajících se přírodní filosofie. Leibniz bude ostře odmítat mechanistické vysvětlení fungování světa, atomy jako konstituční prvky universa a bude tvrdit, že pojem matérie obsahuje spor. Na těchto základech potom Leibniz staví svůj systém nehmotných a oduševnělých monád.

Pokud si Leibniz klade za cíl reformovat celé chápání universa a přírodních procesů, zdá se Berkeleyho záměr výrazně skromnější. Ten se chce totiž vypořádat se skepticismem a s údajnou nemožností pravdivého poznání, které s sebou nese reprezentační realismus představovaný hlavně Lockem, případně Descartem. To je dobře patrné ze samotného úvodu *Principů*, ale také z *Principů* samotných, kde Berkeley skepticismu věnuje velkou pozornost. Reprezentační realismus považuje vnější věci za hmotné a mající objektivní či absolutní existenci. Naše smyslové vjemy jsou pak reprezentacemi těchto vnějších věcí. Berkeley však bude chtít ukázat, že nejen že nelze vysvětlit, jak k této reprezentaci dochází, ale že v takovém případě nelze ani jakékoli poznání považovat za pravdivé, protože nevíme, zda naše smyslové vjemy (pro Berkeleyho ideje) tyto vnější věci reprezentují pravdivě. A co hůř, nemáme to ani jak zjistit. Berkeley odstraní rozlišení vnitřní/vnější svět, čím jednak zmizí možnost skepticismu, jednak ale dojde k odmítnutí matérie.

ODDÍL I.

IDEALISMUS GOTTFRIEDA LEIBNIZE

1. ÚVOD DO LEIBNIZOVY FILOSOFIE

1.1 Systém monád a předzjednaná harmonie

Pro začátek bych chtěl alespoň stručně uvést Leibnizův systém monád. Ten je totiž výchozím bodem celé práce. Začnu pojmem monády, čili jednoduché substance. Monády Leibniz považuje za jakési základní prvky či elementy reality, tedy jsoucna, která ke své existenci nic jiného nepotřebují a která jsou nezávislá. A vzhledem k tomu, že Leibniz uznává jen jeden typ substancí, lze také říci, že vše, co v posledku skutečně existuje, jsou pouze monády; bytí všech ostatních jsoucen je pouze odvozené. Monády se vyznačují třemi základními esenciálními vlastnostmi: (a) jednotou, (b) aktivitou a (c) kauzální soběstačností. Z těch lze odvodit všechny ostatní.

(a) Mají-li monády platit za jednoduché substance, ze kterých se skládají složené substance, musí být samy nedělitelné (*Mon.* §1). Jak ukážu v následující kapitole, spolu s jednotou je třeba také monádám přiznat nedělitelnost, absenci částí a také nerozprostraněnost. Je také nutné, aby princip jednoty měly na základě svého vlastního vnitřního určení (*unitas per se*), nikoli na základě nějakého vnějšího určení.

(b) Aby ve světě byla možná jakákoli změna, musí být monády navzájem odlišné co do kvality¹⁰ a schopné aktivity. Ta – znovu – musí vycházet z monád samotných. Protože monáda nemá části, není možné, aby v ní docházelo ke změně na základě vnějšího působení, tak jako je tomu u složených věcí, které se mění na základě pohybu a uspořádání svých částí (*Mon.* §7). To, že monády nejsou rozlehlé a nemají části, však neznamená, že nemají žádné vlastnosti; v takovém případě by totiž vůbec nebyly jsoucny (*Mon.* §8). Leibniz předpokládá, že „každé stvořené jsoucno a tím také stvořená monáda podléhá změně a v každé se tato změna děje kontinuálně (*Mon.* §10).“ Změnu v monádě nemůže způsobit nic externího, protože taková změna by byla možná pouze na základě změny částí, které však monády nemají. Je tedy nutné,

¹⁰ Z principu identity nerozlišených plyne, že každá monáda musí být jedinečná a ze své podstaty odlišná od všech ostatních. *Metafyzické pojednání*, §8.

aby se měnila na základě nějakého vnitřního principu (*Mon.* §11). Tento princip, nebo alespoň jeho činnost, Leibniz nazývá žádostivost (*Mon.* §15). To, co se mění, je jakési vnitřní rozpoložení či stav monády – její percepce. Je nutné poznamenat, že percepcí se v tomto případě, na rozdíl od obvyklého chápání tohoto slova, nemyslí nějaký soubor počitků či proud smyslových dat, ale „okamžitý stav, který zahrnuje a představuje mnohost v jednotě nebo v jednoduché substancí (*Mon.* §14).“ Žádostivost směřuje monádu k dosažení nějakého stavu (percepce), což se ovšem nikdy zcela nepodaří, monáda kýžené percepce nedosahuje vždy úplně, což vede k tomu, že může být žádostiva dalšího stavu. Z toho důvodu je také proměna monády kontinuální, nikoli „skoková“, „každá přirozená změna se děje ve stupních, něco se mění a něco zůstává (*Mon.* §13).“

(c) Bezesporu nejradikálnějším prvkem Leibnizovy filosofie – který s sebou nese důležité důsledky – je kauzální soběstačnost monád, kterou Leibniz představuje slavnou tezí, že „monády nemají okna“ (*Mon.* §7). Veškeré změny, stavy a percepce monád se dějí na základě jejího vnitřního určení a nejsou tak vnějšího původu. To s sebou nese odmítnutí vzájemného kauzálního působení (*Mon.* §51).

Předzjednaná harmonie je spolu s monádami nejdůležitějším termínem Leibnizova filosofického systému. Protože Leibniz odmítá ve světě kauzální působení, je nutné, aby to, co vnímáme jako kauzální působení, tedy řád a soulad veškerého dění ve světě, vysvětlil jinak. Přijmeme-li premisu, že svět stvořil Bůh, pak jestliže na sebe jednotlivé substance nemohou působit, ale jejich stavy si vzájemně odpovídají, je nutné, aby Bůh před samotným stvořením rozvrhl a uvážil všechny substance a jejich stavy tak, aby skutečně způsobil takovýto soulad či – Leibnizovými slovy – harmonii (*Mon.* §59.).

S tím souvisí skutečnost, že Bůh před stvořením uvažuje všechny jednotlivé substance a všechny jejich možné stavy, ze kterých volí ten nejlepší (*Mon.* §52-53). Výchozím předpokladem je, že existuje právě jeden svět (úplný souhrn všech existujících věcí¹¹) stvořený Bohem. Můžeme si ale myslet nekonečný počet možných světů, které mohly být teoreticky stvořeny stejně jako ten, v kterém ve skutečnosti žijeme. S tím souvisí Boží dokonalost co do vědění, dobroty a moci, což zajišťuje, že Bůh ví, který z možných světů je ten nejlepší, chce ho stvořit a stvořit ho může.¹²

¹¹ *Theodicea*, §8.

¹² *Metafyzické pojednání*, §7, *Monadologie*, §48, §54.

1.2 Kritika karteziánů a atomistů; mechanicismus a dynamismus

V některých textech Leibniz staví svůj výklad na kritice dalších pozic, převážně karteziánů a atomistů. Tuto Leibnizovu kritiku charakterizuje Ross jako reakci na dvojici sporů: jednak na spor mezi karteziány a atomisty ohledně konstitučních prvků reality a kontinua, jednak na spor mezi mechanisty a vitalisty ohledně povahy přírodních procesů. Podobné rozdělení rozvrhuje sám Leibniz v *O samotné přirozenosti*.¹³ V textech *Nový systém přírody*,¹⁴ *O samotné přirozenosti*¹⁵ a *O síle a o tělese, proti karteziánům*¹⁶ Leibniz kromě kritiky ostatních také ustavuje základy své pozdější práce, neboť se zde poprvé objevují první náčrty systému monád, předzjednané harmonie a nejlepšího ze všech možných světů.

První kritika se týká kontinua a diferenciacie hmoty. Pro karteziány je materie kontinuální a homogenní, zatímco podle atomistů se svět skládá z atomů a prázdna. Karteziáni dovedou vysvětlit kontinuum, ale selhávají ve vysvětlení diferenciacie hmoty a existence jednotlivých věcí. Atomisté naopak nedokážou vysvětlit kohezi agregátů. Leibniz sám na začátku *Nového systému* přiznává, že také býval atomistou, ovšem později byl nucen atomismus odmítnout právě kvůli jeho nedostatkům.¹⁷

Karteziánská materie je homogenní a vyplňuje celý prostor. Jenže v takovém světě nelze vysvětlit existenci jednotlivých věcí.¹⁸ Leibniz namítá, že aby toto mohlo fungovat, museli bychom materii přiřknout vnitřní, kvalitativní diferenciaci.¹⁹ V homogenní materii (a za předpokladu úplné vyplněnosti vesmíru materii) totiž není na základě principu nerozlišeného možná žádná změna, pohyb, tvar nebo velikost.²⁰ Jedinou změnou by v takovém případě bylo zaměňování stejných částí, takže ve stejnorodé materii bez prázdna by ke skutečné a pozorovatelné změně nedošlo.²¹

Pozice atomistů je opačná. Atomy, které jsou navíc navzájem odlišné, se nacházejí v prázdém prostoru, a tak je vysvětlení existence jednotlivých věcí poměrně snadné. Podle

¹³ „Above all, I think that we should investigate two questions: first, what constitutes the nature we customarily attribute to things, [...] and second, whether there is any *energeia* in created things [...]” (*SP*, AG 156).“

¹⁴ Dále pod zkratkou *NS*. In: *Philosophical essays*, AG 138-145.

¹⁵ Dále pod zkratkou *SP*. In: *Philosophical essays*, AG 155-167

¹⁶ Dále pod zkratkou *ST*. In: *Philosophical essays*, AG 250-257

¹⁷ *NS*, AG 139.

¹⁸ *NS*, AG 142, *SP*, AG 163-5,

¹⁹ *SP*, AG 165,

²⁰ *SP*, AG 163-165, *ST*, AG 256.

²¹ *SP*, AG 164-165.

Leibnize však atomisté nedokážou vysvětlit kohezi, tedy rozdíl mezi skutečným agregátem a pouhým množstvím atomů. Všechna atomistická řešení předpokládají určité části atomů, na základě kterých se jednotlivé atomy shlukují a drží pospolu. V takovém případě však skutečnými atomy jsou z definice tyto části a tento problém pokračuje do nekonečna, protože pokud je něco složené z částí, je to na tyto části zároveň dělitelné.²² Postulováním nedělitelnosti atomů zůstává koheze záhadou, kterou atomismus nedokáže vysvětlit. Zároveň je toto řešení zcela arbitrární: pokud tato teorie nedokáže vysvětlit, jak agregát složený z atomů drží pohromadě, tak nemůže ani vysvětlit, jak je to samé možné u jednoho každého atomu. Aby atomy byly skutečnými elementárními substancemi, musely by být naprosto identické a homogenní, protože kdyby se jakkoli lišily velikostí či tvarem, implikovalo by to, že mají části, kterými by se takto diferenciovaly. Avšak cokoli má části, může být na tyto části rozděleno.²³

Pro Leibnize není uspokojivá ani jedna teorie a pokouší se obě protichůdné teorie spojit a vysvětlit tak jak kontinuum, tak diferenciaci.²⁴ Věří, že oba tábory mají do určité míry pravdu, ale jsou neúplné. Leibnizovo řešení se pokusím předvést v následující kapitole.

Doposud jsem se věnoval sporu mezi karteziány a atomisty, a Leibnizově kritice těchto směrů. Nyní se budu věnovat druhému bodu Leibnizovy kritiky vycházející ze sporu mezi mechanismem a vitalismem. Znovu, Leibniz v *Novém systému* a v dopise Remondovi přiznává, že dříve také býval mechanistou, dokonce že obdivoval jeho jednoduchost a krásu.²⁵ Dále stejně jako v případě atomismu přiznává, že nás o něm přesvědčuje naše každodenní empirické pozorování.²⁶

Mechanisté vysvětlují všechny fenomény a přírodní procesy čistě mechanisticky, přičemž celý svět redukují na jeden velký stroj či mechanismus a věří, že veškeré dění ve světě lze vysvětlit pouze na základě pohybu a nárazu.²⁷ Pro mechanisty je vesmír jedním velkým

²² Ross, str. 81.

²³ *SP*, AG 162.

²⁴ Ross, str. 78n.

²⁵ „I had penetrated far into the territory of the Scholastics, when mathematics and the modern authors made me withdraw from it, while I was still young. I was charmed by their beautiful ways of explaining nature mechanically, and I rightly despised the method of those who use only forms or faculties, from which one can learn nothing. But since then, having attempted to examine the very principles of mechanics in order to explain the laws of nature we learn from experience, I perceived that considering extended mass alone was not sufficient, and that it was necessary, in addition, to make use of the notion of force, which is very intelligible, despite the fact that it belongs in the domain of metaphysics. It also seemed to me that although the opinion of those who transform or degrade animals into pure machines may be possible, it is improbable, and even contrary to the order of things.“ *NS*, AG 139.

²⁶ *NS*, AG 138, *ST*, AG 253n.

²⁷ *ST*, AG 251.

strojem, stejně jako každá jeho část, pro vitalisty je celý vesmír organismem a to samé platí o každé jeho části.²⁸ Leibniz ponechává mechanistické vysvětlení světa, ale podřazuje ho metafyzice; říká totiž, že přírodní procesy lze vysvětlit mechanisticky, s výjimkou samotných jejich zákonů.²⁹

„Nature must always be explained mathematically and mechanically, provided it is remembered that the principles themselves, or laws of mechanics or force, do not depend on mathematical extension alone, but on certain metaphysical reasons (Dopis Arnauldovi, GP II 58).“

Leibniz nabízí hned několik důvodů, proč je mechanismus nedostatečný. Tím základním je skutečnost, že není sebeexplikující a neřeší původ pohybu samotný: Leibniz souhlasí, že většinu přírodních procesů lze vysvětlit mechanisticky. Samotné pohybové zákony a principy však mechanisticky vysvětlit nelze, neboť je třeba zapojit síly, které patří do oblasti metafyziky.³⁰ Matérie jako pouhá rozlehlost v sobě neobsahuje zdroj pohybu.³¹ Dále Leibniz odmítá vysvětlení mechaniky na základě jednoduchého přenosu síly, protože veškeré procesy souvisejí s nepřehledným množstvím dalších, a vytvářejí tak velice komplexní vztahy. Tuto souvislost a komplexnost pak později dovádí do extrému v systému monád, kde každá monáda vyjadřuje všechny ostatní a celé universum. Zásadní námitkou proti karteziánům pro Leibnize tedy je to, že vlastně neřeší původ aktivity.³² Podle Leibnize ji kladou do Boha, čímž mu jednak ubírají na moci (i když by se mohlo zdát, že mu jí snaží přiznat co možná nejvíce), a vyžadují tak jeho neustálé zasahování do dění světa a činí z něj jakéhosi *Deus ex machina*,³³ tedy naprosto arbitrární vysvětlení dění světa. To má však nebezpečné důsledky. Jak již bylo zmíněno, místo vyzdvihování světa jako Božího stvoření je svět v takové koncepci spíše degradován, neboť se ukazuje být čímsi nedokonalým a nefunkčním, co vyžaduje neustálé zasahování a upravování. To, že Bůh je jedinou příčinou a jedná za všechna stvořená jsoucna,

²⁸ Ross, str. 84.

²⁹ *NS*, AG 139, *SP*, AG 157, *ST*, AG 250-251.

³⁰ *ST*, AG 250.

³¹ *SP*, AG 157.

³² *ST*, AG 253n.

³³ Descartes by se pod toto nepodepsal, protože podle něj Bůh na počátku dodal celému universu veškeré pohyby a dále již pouze udržuje universum v bytí, ale nijak do něj nezasahuje. Viz např. *Principia* II, 33ff. Leibniz toto tvrdí o karteziánech obecně, aniž by Descarta jakkoli vyloučil; viz např. *ST*, AG 254: Hence, since the Cartesians recognized no active, substantial, and modifiable principle in body, they were forced to remove all activity [actio] from it and transfer it to God alone, summoned *ex machina*, which is hardly good philosophy.

je vlastně popřením jeho nekonečné moci, namísto původní motivace: zachování mu veškeré moci.³⁴

Na obranu Descarta je nutné zmínit, že nikdy neodmítl substanciální formy a síly v tělesech, jen pro ně nenašel dostatečný důvod. To ostatně sám Leibniz uznává na konci protikarteziánského textu.³⁵

³⁴ *NS*, AG 143, *SP*, AG 165n., *ST*, AG 254.

³⁵ *ST*, AG 256.

2. LEIBNIZŮV IDEALISMUS

Kapitole pojednávající o Leibnizově idealismu věnuji v této práci nejvíce prostoru, neboť je její nejdůležitější částí pro další výklad a protože Leibnizův idealismus je poměrně komplikovaný a obsahuje mnoho subtilních prvků. Leibnizovu metafyziku zároveň nelze pojímat izolovaně od zbytku jeho filosofie, a tak je třeba nutně přibrat přírodní filosofii (či fyziku) a do jisté míry také etiku. S tím také souvisí to, že jeho filosofický systém lze popsat na několika teoretických rovinách (zcela určitě alespoň na rovině metafyzické, fyzikální a etické).³⁶

V této práci chci ukázat, jakým způsobem Leibniz pojímá materii a rozlehlost jakožto její esenciální atribut či přirozenost (rozlehlost a rozprostraněnost zde pojímám jako synonyma). Zaměřím se na pasáže, kde Leibniz explicitně pojímá realitu jakožto nerozlehlou či nemateriální; jednak proto, že Berkeley odmítal existenci materie jako takové, a jednak proto, že tato pozice je poměrně přehledná a na rozdíl od dalších prvků Leibnizova idealismu snad nejméně problematická. Odtud budu pokračovat k pasážím, kde materii explicitně neodmítá, čímž se její realita poměrně problematizuje.

Věřím, že u Leibnize lze k jeho idealismu přistupovat ze dvou směrů: (1) na základě jeho konfrontace s dalšími filosofi v textech přírodní filosofie, nebo (2) sledováním jeho převážně metafyzických textů. (1) O této Leibnizově pozici jsem již pojednal v předchozí kapitole, nyní se zaměřím na (2) jeho metafyzické texty.

Stěžejní a zřejmě nejdůležitější pasáží bude podkapitola 2.2.1, kde se pokusím vysvětlit, co Leibniz myslí pojmem *phenomena bene fundata* (dobře založené fenomény), a jak toto souvisí se sporem mezi realismem a fenomenalismem. V tom totiž bude spočívat klíč k pochopení celého Leibnizova idealismu, a zároveň toto bude podkladem k opodstatnění Leibnizových námitek proti Berkeleymu a proti jeho odmítnutí reality materie jako takové. Bude se totiž zdát, že Leibniz si na mnoha místech protiřečí, zejména v tom, že se snaží zachovat substantiální a objektivní realitu světa, přestože ho redukuje na fenomény. V kapitole 2.2.1 se však vše vyjasní a vyjde na světlo, že Leibnizova teorie je (alespoň na první pohled) konzistentní a neobsahuje výrazné protiklady nebo spor.

³⁶ Glauser, str. 228.

2.1 Monády nejsou rozprostraněné

Jak jsem již řekl, zaměřím se nyní převážně na dva metafyzické texty, a sice *Metafyzické pojednání* a slavnou *Monadologii*. Přestože *Metafyzické pojednání* píše Leibniz už v roce 1686 a *Monadologii* až v roce 1714, budu se věnovat nejprve *Monadologii*, neboť nabídne více materiálu. *Monadologie* představuje ucelený systém Leibnizovy filosofie v jeho – nakolik se lze domnívat – finální podobě, neboť ji sepisuje dva roky před smrtí. Zásadním prvkem Leibnizova idealismu jsou *monády*, které se sice poprvé objevují v *O samotné přirozenosti* z roku 1698 a dalších fragmentech a korespondenci v 90. letech, ale konečnou podobu získávají právě až v *Monadologii*.³⁷

Pro začátek uvedu první tři odstavce právě z *Monadologie*:

1. **Monáda**, o níž zde budeme mluvit, **není ničím jiným než jednoduchou substancí**, která vstupuje do složenin; **jednoduchou, tj. bez částí**.

2. A jednoduché substance musí existovat, protože existují složeniny; **složenina totiž není nic jiného než shluk či *aggregatum* jednoduchých složek**.

3. Avšak tam, kde nejsou **žádné části**, není možná ani **rozlehlost, ani tvar, ani dělitelnost**. A tyto monády jsou opravdovými atomy přírody a jedním slovem základními prvky věcí.“³⁸

Hned ve třetím paragrafu Leibniz jednoznačně prohlásí, že monády jakožto jednoduché substance nemohou mít části, a proto nemohou být rozprostraněné. Podle Leibnize je tedy veškerá realita konstituována nerozlehlými monádami. Ty, pokud by totiž měly části, by nebyly jednoduché, ale složené. A protože části nemají, nemohou být rozlehlé či rozprostraněné.

To bez pochyb vyžaduje komentář, neboť tento krok není zcela zřejmý. Zároveň zde navážu na Leibnizovo řešení sporu diferenciací a kontinua, které jsem v předchozí kapitole slíbil dokončit. Jak jsem již řekl, materie složená z atomů podle Leibnize odporuje rozumu.³⁹

³⁷ V *O samotné přirozenosti* Leibniz monádu definuje dualisticky v aristotelském smyslu, tedy jako jednotu substanciální formy-duše a první matérie. „[T]his substantial principle itself is what is called the soul in living things and the substantial form in other things; insofar as, together with matter, it constitutes a substance that is truly one, or something one per se, it makes up what I call a monad (SP, AG 155).“

³⁸ Pracovní překlad Jana Palkosky, zvýrazněno FR.

³⁹ „But atoms of matter are contrary to reason. Furthermore, they are still composed of parts, since the invincible attachment of one part to another (if we can reasonably conceive or assume this) would not eliminate diversity of those parts (NS, AG 142).“

Aby jednoduché konstituční prvky byly skutečně nedělitelné, musí být matematickými body bez rozlehlosti. Rozlehlé materiální atomy totiž nemohou být konstitučními prvky reality, protože způsob, jakým konstituují realitu, implikuje skutečnost, že mají části, přestože z definice jakožto jednoduché a základní substance mít části nemohou.⁴⁰

Konstitučními prvky reality tak nejsou rozlehlé atomy, ani nic jiného, co by vytvářelo rozlehlost, ale jakési nemateriální metafyzické body⁴¹, které se liší co do kvality⁴², jsou oduševnělé a vyznačují se energií či silou.⁴³ Těmto energetickým bodům pak Leibniz říká *monády*. Ty, mají-li platit za jednoduché substance, ze kterých se skládají složené substance, musí být samy nedělitelné, protože v opačném případě by bylo možné je na tyto části rozdělit.⁴⁴ Tím, že nejsou rozlehlé, řeší monády nedostatky jak karteziánů, tak i atomistů. Pro tuto práci bude důležité, že na základě kritiky karteziánů a atomistů je třeba přiznat, že jednoduché substance musí být nedělitelné spolu s absencí jakýchkoli částí, a tedy také nerozprostraněné.⁴⁵ Zároveň je jim vlastní nějaká vnitřní síla, která je jednak zdrojem aktivity, a jednak zaručuje kvalitativní diferenciaci matérie (viz úvodní kapitolu do Leibnizova systému monád).

V přechodí kapitole jsem ukázal, že Leibniz odmítá karteziánský výklad matérie, podle kterého je matérie, jejíž podstatou je rozlehlost, substancí. Leibniz na druhou stranu zastává názor, že za substance lze považovat pouze jsoucna obdařená skutečnou jednotou (*unitas per se*) a schopná činnosti. V *Novém systému*⁴⁶ Leibniz znovu přijme substanciální formy jako nutné, protože v samotné materii nelze najít princip jednoty, protože matérie jako taková vylučuje nedělitelnost. Definitivní vyjádření Leibnizova názoru se objevuje právě v *Monadologii*⁴⁷, v níž jediné, co je považováno za skutečné substance, a tudíž je považováno za skutečné, jsou myslící jednoduché substance obdařené percepcemi a žádostmi.

⁴⁰ Ross poznamenává (str. 84), že cokoli, co by bylo dostatečně malé, aby mohlo být základem kontinuity, by bylo příliš malé na to, aby bylo konečným konstitučním prvkem matérie.

⁴¹ NS, AG 142

⁴² NS, AG 142, SP, AG 163-5.

⁴³ SP, AG 166.

⁴⁴ NS, AG 142.

⁴⁵ *Monadologie*, §1-3.

⁴⁶ NS, AG 139.

⁴⁷ Např. v *O samotné přirozenosti* Leibniz ještě tvrdí, že monáda je složená ze substanciální formy či duše a jednoduché matérie; jeho pozice je zde tedy podobná spíše Aristotelovi a matérie je zde stále ještě konstitučním prvkem reality, namísto aby byla pouhým fenoménem. Je však třeba dodat, že tato *materia prima* se vyznačuje trpností, tj. odporem, ale nikoli rozlehlostí. Viz např. Loemker 530-531.

Milan Sobotka také v českém překladu *Monadologie* zmiňuje v poznámce č. 2 na straně 175 skutečnost, že pojem *monáda* poprvé používá G. Bruno pro „jednotu nebo to, co je jedno“.

Na závěr se ještě nabízí možnost, že by universum bylo složené z oduševnělých, materiálních atomů. Tím by byla zajištěna potřeba rozlehlých atomů, které by tvořily materiální realitu, a zároveň jejich kvalitativní diferenciaci. Tuto pozici lze nalézt v Leibnizových dřívějších textech k přírodní filosofii, např. v *O samotné přirozenosti* (viz pozn. č. 18 na předchozí stránce), nebo v *Metafyzickém pojednání* (§12, str. 64), kde se řekne, že „povaha těla nemůže záležet jedině v rozprostraněnosti, tj. ve velikosti, tvaru a pohybu, nýbrž že se v ní nutně musí uznat ještě něco, co má vztah k duším a co se obvykle nazývá substanciální formou.“ Už jsem však řekl, že se Leibnizovy názory vyvíjely, což ostatně sám na několika místech přiznává. Zdá se tedy, že přestože se Leibniz v dřívějších letech snažil zachovat dualismus, v pozdní době (minimálně v době, kdy píše *Monadologii*) jsou monády již striktně nerozlehlé. Nyní je třeba představit plnější verzi Leibnizova idealismu.

2.2 Matérie jako fenomén: *esse est percipi*

Ukázal jsem, proč a jakým způsobem Leibniz tvrdí, že monády nejsou rozlehlé či materiální. K tomu Leibniz však často poznamenává, že tím neodmítá existenci matérie jako takové. Co tím Leibniz myslí a co znamená, že je matérie fenoménem; a také, jakým způsobem redukuje matérii, lze pochopit z jednoho z dopisů de Volderovi, kde píše:

“I don't really **eliminate**⁴⁸ body, but **reduce** [*revoco*] it to what it is. For I show that corporeal mass [*massa*], which is thought to have something over and above simple substances, is not a substance, but a phenomenon resulting from simple substances, which alone have unity and absolute reality.”⁴⁹

Nyní se jeho pozice začíná komplikovat. Na jednu stranu chce tvrdit, že monády jakožto individuální substance a konstituční prvky veškeré skutečnosti nejsou materiální, což do jisté míry znamená, že odmítá reálnost matérie, na druhou stranu však ponechává skutečnost, že

⁴⁸ Glauser (např. str. 228-232 a 240) rozlišuje fenomenalismus eliminativní a redukcionistický. A právě v této pasáži lze spatřit Leibnizovo vlastní distancování se od eliminativního fenomenalismu (kam, jak ukázu později, lze zařadit např. Berkeleyho), jehož cílem by bylo popřít realitu matérie jako takovou. Leibniz, jak sám říká, matérii neodmítá jako reálnou, neeliminuje ji, ale „pouze“ redukuje na to, čím skutečně je. To by např. vysvětlovalo (ale zároveň do jisté míry komplikovalo), jak může Leibniz (převážně v textech k přírodní filosofii) mluvit o matérii, přestože se snaží v metafyzických textech matérii redukovat na elementy, jež materiální nejsou. Jinými slovy lze říci, že na fyzikální rovině o matérii a rozlehlosti mluví, na přísně metafyzické rovině jsou jednoduché substance (a fenomény, jak ukázu později) nehmotné. Ještě však později ukážu, že je to celé ještě složitější, protože Leibniz bude chtít ponechat substanciální realitu matérii a rozlehlé věci, ne jim přiřknout pouze jevovou realitu.

⁴⁹ Z dopisu de Volderovi, 1704 nebo 1705. AG 181. Zvýrazněno FR.

nemateriální monády jsou základem materiální skutečnosti.⁵⁰ Jinými slovy zde máme monády, které jsou nemateriální, ale které nějakým způsobem konstituují materiální substance, které jsou spolu s matérií jako takovou pouhým fenoménem. Problematické je, že mají-li se rozlehlá tělesa skládat z nekonečného množství nerozlehlých jednoduchých substancí, není možné, aby sama byla rozlehlá. Glauser správně poznamenává, že kdybychom nekonečněkrát znásobili jakoukoli nerozlehlost, výsledkem nikdy nemůže být rozlehlost.⁵¹

Pokud jedinými skutečnými substancemi jsou jednoduché substance čili monády, pak všechna tělesa, pohyb, velikost, tvar i vše ostatní musí být výsledkem⁵² nebo odvozením těchto jednoduchých substancí a jejich percepčních stavů.⁵³

Když Leibniz tvrdí, že těla jsou výsledky monád a že hmota sama je fenoménem, má na mysli něco velice specifického: monády **nejsou částmi těles**, ale **jejich základem**, tzn. tělesa se z monád **neskládají**, ale **jsou jejich výsledkem** (ovšem v jistém smyslu o nich lze mluvit jako o agregátech (*aggregatum*)).⁵⁴ Pokud – jak jsem řekl v úvodu – je idealismus tezí, že jediné, co skutečně existuje, jsou duše/duchovní substance a jejich ideje⁵⁵, pak Leibniz tuto doktrínu s jistotou zastává. Zde je rozhodující skutečnost, že všechna tělesa jsou fenomény jednotlivých monád-pozorovatelů. Na to naráží Leibniz v následující pasáži z dalšího dopisu de Volderovi:

⁵⁰ Dopis De Volderi, 1703: „Accurately speaking, however, matter is not composed of these constitutive unities but results from them, since matter or extended mass is nothing but a phenomenon grounded in things, like the rainbow or the mock-sun, and all reality belongs only to unities. ... Substantial unities are not parts but foundations of phenomena (G II 268).“

⁵¹ Glauser, str. 234.

⁵² Je důležité zdůraznit, že Leibniz nikdy neřekne, že se materiální tělesa „skládají“ z nemateriálních monád. To, co říká v uvedené pasáži i jinde, je to, že materiální tělesa jsou jejich „výsledkem“. V následující podkapitole vysvětlím, proč je právě tento detail tolik důležitý.

⁵³ Tato pozice, kdy popírá realitu těles a tvrdí, že monády jsou základem všech tělesných jevů či fenoménů, se však nesetkala s příznivým ohlasem. Brandon zmiňuje dvě reakce: Bertrand Russell v předmluvě ke své knize o Leibnizovi říká, že má pocit, že celá monadologie je fantastickou pohádkou: „Monadology was a kind of fantastic fairy tale, coherent perhaps, but wholly arbitrary“. A výrazně vtipnější je pak reakce Voltaira: „Pouvez-vous bien avancer qu’une goutte d’urine soit une infinité de monades, et que chacune d’elles ait les idées, quoiqu’obscures, de l’univers entier; et cela parce que, selon vous, tout est plein, parce que dans le plein tout est lié, parce que tout étant lié ensemble, et une monade ayant nécessairement des idées, elle peut avoir une perception qui ne tiennent à tout ce est dans le monde?“ (*Oeuvres complètes*, Vol. 22, s. 434). Voltaire je také autorem románu *Candide*, který je satirickou reakcí na Leibnizovu etiku, předzjednanou harmonii a teorii o nejlepším z možných světů.

⁵⁴ „However, properly speaking, matter isn't composed of constitutive unities, but results from them, since matter, that is, extended mass [massa] is only a phenomenon grounded in things, like a rainbow or a parhelion, and all reality belongs only to unities. Thus, phenomena can always be divided into lesser phenomena, phenomena that can be seen by other smaller animals, and we will never arrive at the least phenomena. Substantial unities aren't really parts, but the foundations of phenomena (AG 179).“

⁵⁵ Ideje a fenomény zde používám jako synonyma pro obsahy vědomí. Rozdíl mezi nimi však bude později důležitý při srovnání Leibnize s Berkeleym.

„Indeed, considering the matter carefully, we must say that there is nothing in things but simple substances, and in them, perception and appetite. Moreover, matter and motion are not substances or things as much as they are the phenomena of perceivers, the reality of which is situated in the harmony of the perceivers with themselves (at different times) and with other perceivers (*De Volderovi*, AG 181).“

Jedině jednoduché substance jsou tedy skutečné; tělesa, která vnímáme kolem sebe, jsou naopak fenomény a ne substancemi, i když jsou v posledku jednoduché substance čili monády jejich základem. Kámen (či jiné těleso) je skutečný, nakolik je obsahem vědomí, který zapadá do popisu světa a je koherentní jak z pohledu jednoho pozorovatele, tak v harmonii s percepcemi ostatních pozorovatelů. K tomu se ještě vrátím v další části.

Leibniz se sice vztahu těles-fenoménů a monád-pozorovatelů příliš nevěnuje, ale velká část (převážně anglo-saských) autorů ano. Adams – jehož interpretaci lze považovat za čistě fenomenalistickou, viz následující podkapitolu – poznamenává, že jsou-li obsahy vnějšího světa fenomény, je jejich existence přímo závislá na vnímání právě pozorovatele.⁵⁶ Opírá se přitom o další z dopisů de Volderovi (L 537):

„Matter and motion, however, are not so much substances or things as they are the phenomena of percipient beings, whose reality is located in the harmony of the percipient with himself (at different times) and with other percipient beings.“

Toto bude později důležité u Berkeleyho a pro naše srovnání Berkeleyho s Leibnizem. Ten existenci definuje jako „být nejen smyslově vnímatelný, ale také aktuálně vnímaný“. Pro duše tedy platí *esse est percipere* (tedy vnímat či pozorovat), zatímco pro objekty vnějšího světa platí *esse est percipi* (být vnímán/pozorován), což znamená, že jejich existence je závislá na vnímající duši. A v tomto lze spatřit výraznou podobnost mezi oběma autory. Zatímco však z tohoto Berkeley vyvozuje, že takový fenomenalismus je nutně subjektivní, je Leibnizova pozice odlišná. Monády, jak ukážu v následujících podkapitolách, skutečně vyjadřují objektivní realitu, avšak každá ze své jedinečné perspektivy, nakolik vyjadřují jedinečné nazírání Boha na svět.

⁵⁶ Adams, str. 220.

Glauser zmiňuje několik pasáží napříč různými Leibnizovými texty, na kterých se snaží ukázat, že Leibniz explicitně tvrdí, že fenomény jsou závislé na vnímající duši jakožto obsahy smyslových vjemů, a tudíž jsou nehmotné.⁵⁷ Tak např. v dopise Arnauldovi (30.9.1686) Leibniz píše, že „fenomény nejsou než myšlenky“.⁵⁸ Za zmínku také stojí §14 *Metafyzického pojednání*, podle kterého jsou všechny fenomény „výsledky našeho vlastního bytí“. Na základě těchto pasáží – a dalších, které Glauser zmiňuje – je třeba uznat, že fenomény musí být nehmotné. Rutherford pak fenomenálost materiálních těles shrnuje takto: „Bodies are merely phenomenal objects. Although they allow God to establish correlations among the perceptions of different monads, they do not themselves represent any reality external to the perceiving monad.“⁵⁹

2.2.1 *Phenomena bene fundata*: mezi fenomenalismem a realismem aneb co znamená být agregátem a výsledkem

Právě kvůli tomu, že materiální skutečnost vychází z nemateriálních monád, vyvolává Leibnizův idealismus určité vnitřní napětí. A tím, že prohlásí, že materie je pouhým fenoménem, tento problém příliš nevyřeší. Jak je totiž možné, že materii redukuje na nemateriální entity, jimiž jsou monády? Leibniz však toto jako problém nevidí. Připomínám, že je důležité mít na paměti, že materiální tělesa nejsou z nemateriálních entit složena, ale jsou jejich výsledkem.

Bezesporu nejproblematictější bodem Leibnizova idealismu je otázka, jak mohou být monády nerozlehlé a zároveň být základem materiální reality. Již jsem zmínil, že Leibniz je velice opatrný, aby neřekl, že složené substance jsou složené z monád; naopak tvrdí, že jsou jejich výsledkem.⁶⁰ Jinými slovy chce tvrdit, že tělesa jsou fenomény, ale zároveň jsou nějakým zvláštním způsobem agregáty jednoduchých substancí – monád. Je tedy třeba vyložit, co tím myslí. S tím také souvisí vztah mezi dvěma soupeřícími teoriemi, realismem a fenomenalismem; ty jsou totiž obvykle chápány jako protikladné. V prvním případě jsou vnější objekty skutečné a nezávislé na našem vnímání, který je základem našich percepí; v případě druhém existují pouze pozorovatelé a jejich percepce, a existence objektů vnějšího světa je tak závislá na vnímající mysli, která je vnímá prostřednictvím smyslů. Jak ale bude patrné, Leibniz chce ponechat oba tyto zdánlivé protiklady; chce tvrdit, že vnější objekty jsou fenomény, které

⁵⁷ Glauser, str. 234n.

⁵⁸ *The Correspondence between Leibniz and Arnauld*, str. 44.

Dostupné z: https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1686a_2.pdf

⁵⁹ Rutherford I., str. 216.

⁶⁰ *Dopis de Volderovi*, 30.6.1704. AG 179

však jsou jistým způsobem skutečné a existují tak nezávisle na pozorovateli. V předchozí části jsem textově z části podložil právě fenomenalistickou interpretaci; ta je, dalo by se říci, jednodušší, protože se nemusí potýkat s principem agregace, který je velice složitým problémem. Nyní tento problém vyložím podrobněji. Ross poznamenává, že Leibniz začíná jako fenomenalista, ale že na fenomenálním základu vystavuje realistickou rovinu.⁶¹ Rutherford pak velice zdařile ukáže, proč je realistická interpretace pravděpodobnější než ta fenomenalistická. Realistická interpretace je také pro nás mnohem důležitější, protože na jejím základě bude rozdíl mezi Leibnizem a Berkeleym mnohem zřetelnější a protože nabídne podklad pro Leibnizovu kritiku. Nelze popřít, že Leibniz redukuje materiální tělesa na fenomény. Způsob, jakým vysvětluje princip agregace, je také fenomenalistický. Jenže „dobrá založenost“ fenoménů v monádách a vysvětlení principu agregace dělá z Leibnize také realistu.

Chtěl bych se nyní zaměřit na rozdíl mezi substanciální (reálnou) a fenomenální úrovní reality. Oba postoje sdílejí tezi, že realita složených těles (agregátů) je odvozena od reality jejich komponentů, tedy monád. V případě realismu však mají vyšší stupeň reality a nejsou jen pouhými fenomény či smyslovými vjemy. Lépe by bylo možná říci, že v případě fenomenalismu je realita věcí pouze jevová, nakolik jsou smyslovými vjemy pozorovateli, v případě realismu jsou skutečné a jejich existence je nezávislá na pozorovateli.

„We can therefore conclude that a mass of matter is not truly a substance, that its unity is only ideal, and that (leaving the understanding aside) it is only an aggregate, a collection, a multitude of an infinity of true substances, a well-founded phenomenon [...] (Dopis Sofii ze 30. listopadu 1701, GP VII 564).“

„I believe that the entire universe of created things consists solely in simple substances or monads and their collections [...]. The collections are what we call bodies [...]. However, all these bodies and everything we attribute to them are not substances, but only well-founded phenomena, or the foundation of appearances [...] (dopis De Remondovi, červenec 1714, GP III 622).“

⁶¹ Ross, str. 88.

Leibniz rozlišuje – třebaže ne vždy striktně⁶² – fenomény (tedy intencionální předměty percepcí), které bychom také mohli označit za imaginární, a fenomény, které označuje jako „dobře založené“ (*phenomena bene fundata*). Jak se tyto navzájem liší? Imaginárním fenoménům neodpovídá nic skutečného ve vnějším světě, zatímco dobře založeným fenoménům ano. Způsob, jak reálné a imaginární fenomény rozlišovat, a tedy i kritéria, na jejichž základě můžeme o nějakém tělesném fenoménu tvrdit, že je reálný, Leibniz nejkomplexněji popisuje v krátkém textu *On the Method of Distinguishing Real from Imaginary Phenomena*. Mezi imaginární fenomény tak patří objekty představivosti, klamně vjemy jako halucinace a pravděpodobně také sny. Ty totiž nemají žádný základ v objektivní realitě. Na druhou stranu mezi „dobře založené fenomény“ patří všechny „skutečné“ fenomény. Leibniz často k vysvětlení používá příkladu duhy. Duha je bezesporu fenoménem, iluzí. Ale na rozdíl od halucinací má skutečný základ, kterým jsou kapky vody se svými fyzikálními vlastnostmi a sluneční světlo. Na příkladu duhy ostatně Leibniz nevysvětluje jen to, co znamená dobře založený fenomén, ale také to, co znamená být výsledkem a základem. Základem duhy jsou kapky vody. Ty způsobují refrakci, rozptyl a odraz světla, čímž vzniká fenomén známý jako duha. Nelze však říci, že duha je složena z kapek vody, ale je jejich výsledkem.

Chtěl bych připomenout část dopisu de Volderovi z roku 1704 (L 537), který je čistě fenomenalistický:

„[...] considering the matter carefully, it may be said that there is nothing in the world except simple substances and, in them, perception and appetite. Matter and motion, however, are not so much substances or things, as they are the phenomena of percipient beings, whose reality is located in the harmony of the percipient with himself (at different times) and with other percipient beings.“⁶³

Je vidět, že lze nalézt textovou evidenci jak pro realismus, tak pro fenomenalismus. V první kapitole jsem představil spor mezi karteziány a atomisty; atomistům Leibniz vyčítal, že nedokážou vysvětlit princip agregace, tedy princip, na základě kterého materiální tělesa nejsou pouhým množstvím jednoduchých substancí. Leibniz si byl dobře vědom toho, že jeho

⁶² V tomto je Leibniz vágní. Termín *phenomena bene fundata* příliš často nepoužívá a někdy o dobře založených fenoménech mluví dokonce jako o „pouhých fenoménech“, čímž v žádném případě nejsou.

⁶³ Další zmínku svědčící o fenomenalismu je možné nalézt v dalším dopise de Volderovi (GP III 567): „Material things and their movements are only phenomena. Their reality is only in the agreement of the appearances of monads. If the dreams of the same person were exactly connected and the dreams of all souls concurred, nothing more would be needed in order to make body and matter.“

system toto zpočátku také nedokáže vysvětlit. Tento problém vyřeší tvrzením, že agregát je pouze mentálním konstruktem⁶⁴, což je také nejsilnější argumentem fenomenalistických interpretací. To je totiž jediným východiskem v otázce, jak je možné, že nemateriální substance jsou základem materiální skutečnosti. Aby pozorovatel mohl smyslově vnímat materiální těleso jako určitou jednotu, je třeba jednotící schopnosti mysli.⁶⁵ To, že každý smyslový vjem a každé složené těleso je čistě mentální konstrukt, ukazuje Leibniz na příkladu krychle. Souhlasí s tím (a ukážu, že Berkeley s ním bude v tomto souhlasit), že předpokládáme vnější a objektivní podklad či základ našich percepce: skupina pozorovatelů se shodne na tom, že smyslově vnímají jednu a týž krychli. Percepce každého jednoho je však jedinečná a čistě subjektivní (co do perspektivy, velikost, tvaru, barvy atd.). Žádný z nich nemá percepce odpovídající geometrické definici krychle. I ta je však čistě mentální povahy. Leibniz tento soulad (že se shodneme, že vnímáme jednu a týž krychli) nevysvětluje tak, že skutečně pozorujeme tentýž objekt, ale tak, že tato skutečnost vychází z Bohem předzjednané harmonie.

Agregáty se tedy pouze jeví jako agregáty, ve skutečnosti se o žádnou substantiální jednotu nejedná.⁶⁶ Zdánlivá jednotu materiálních těles, *ens per aggregationem*, je tedy výsledkem myšlenkové syntézy, nikoli substantiální jednoty. Lze také tvrdit, že agregáty existují pouze konvenčně a ne přirozeně.⁶⁷ Uvidíme však, že fenomenalistická interpretace opomíjí důležitost založenosti (*fundatum*) fenoménů v monádách a s tím spojenou nezávislost světa na pozorovateli. Lze tedy říci, že *fundatum* materiálních těles v monádách je překročením od pouhého fenomenalismu k realismu.

Zůstanu ještě na okamžik u agregátů. Nelze popřít, že každé složené, materiální těleso je složené z jednoduchých substancí. V případě Leibnize to znamená, že každé materiální těleso je množstvím monád. Jak ale mohou být tělesa agregáty nemateriálních entit? Leibniz však neříká, že by byly prostorovým agregátem, ale jiným, tedy neprostorovým agregátem (jako je např. množina čísel nebo čára složená z bodů). Na základě tohoto problému se řada interpretů

⁶⁴ „And so when it is asked what we understand by aggregates should be excluded. For an aggregate is nothing same time from which it results, [i. e., those things] alone on account of what they have in common, like a flock of sheep (dopis De Volderovi, GP II 256).“

⁶⁵ „Aggregates themselves are nothing other than phenomena, since besides the ingredient monads, the rest is added by perception alone, by the fact that they are perceived simultaneously (Dopis des Bossesovi 29. května 1716, GP II 517).“

⁶⁶ Rutherford I, str. 9.

⁶⁷ Dopis des Bossesovi 29. května 1716, GP II 517, Rutherford II. str. 19.

uchyluje k fenomenalistické interpretaci, a sice že tělesa jsou pouhými zmatenými percepcemi.⁶⁸

Jenže je ve hře jakási vzájemnost: materiální tělesa jsou zmatené reprezentace monád, ale potřebujeme k tomu ontologickou tezi, že tato tělesa jsou pluralitou monád. Aby složené těleso mohlo existovat, musí existovat množství monád. To ale nestačí: potřebujeme také mysl, která toto množství bude vnímat jako *ens per aggregationem*. Musí tak mezi nimi existovat specifické vztahy. Jenže vztahy mezi monádami jsou pouze ideální a jsou tak vnímané pouze myslí. Přestože je existence agregátů závislá na myslí, neznamená to, že by agregáty byly čistě mentálním konstruktem. Pořád to jsou dobře založené fenomény. Agregace tedy vzniká syntetickou schopností myslí.⁶⁹

Důležitou otázkou je, zda v případě Leibnize jsou fenomenalismus a realismus skutečně protikladné pozice, nebo zda jsou slučitelné. Prozatím jsem pojednal o první z nich, nyní se dostanu k druhé z nich, jejímž nejvýraznějším obhájcem je Rutherford a ke které se osobně také kloním. Jak už bylo řečeno, Leibniz zastává obě tyto pozice. A klíčem k pochopení je princip předzjednané harmonie a tzv. založenost (*fundatio*) fenoménů. Leibniz věří, že ve světě neexistuje žádné kauzální působení; „monády nemají okna“ (*Mon.* §7), veškeré vztahy a působení jsou pouze ideální, a tak na ně nemůže nic působit (*Mon.* §51). Vše je tak výsledkem jejich vnitřního principu, vtištěného Bohem při stvoření. Přesto tím, že každá monáda vnitřně vyjadřuje veškeré universum, vyjadřuje svým způsobem také všechny ostatní monády (*Mon.* §56-57). Přestože tedy nelze říci, že by obsahem percepcí byly ostatní monády, odpovídají tyto percepce oněm monádám a jejich percepším.

A právě tím jsou složené materiální věci (agregáty) dobře založenými fenomény: zůstávají fenomény, přestože mají skutečný a na pozorovateli nezávisle existující základ, čímž se liší od pouhých či zdánlivých fenoménů. Na jednu stranu tak realita složených těles závisí na realitě monád jakožto pozorovatelích a je od ní odvozena, ale protože každá monáda vyjadřuje celé universum v souladu se všemi ostatními monádami, mají percepce každé monády skutečný a pravdivý základ v rozpoložení ostatních monád a ve vztazích mezi nimi. A proto lze říci, že každý fenomén, každé složené těleso má základ v nekonečném množství reálných substancí, monád. A tím má tolik reality, kolik by jim přisoudil realista.⁷⁰

⁶⁸ Rutherford I., str. 219.

⁶⁹ Rutherford I., str. 219n.

⁷⁰ Ross, str. 93.

Přestože jsem řekl, že Leibnizova pozice se nachází mezi fenomenalismem a realismem, existují jak čistě fenomenalistické, tak čistě realistické interpretace Leibnize. Tomu se detailně věnuje Rutherford v *Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz's Later Philosophy*. V závěru se staví na stranu realismu a celou problematiku velice zdařile shrnuje. Staví se proti čistě fenomenalistickým interpretacím, které redukují agregáty na pouze dobře založené fenomény ve smyslu harmonicky si odpovídajících percepčí substancí.⁷¹

„For anything to be an aggregate, the unifying capacity of some mind must already have been brought into play. Consequently, the existence of any *ens per aggregationem* is necessarily mind-dependent. It does not follow from this, however, that aggregates are nothing real; on the contrary, Leibniz maintains that in terms of their reality aggregates are to be identified with the plurality of things from which they result.“ (Rutherford II., str. 20)

„[Phenomena] are "grounded" in monads, not simply in the sense that bodies happen to be perceived by monads, but in the sense that the reality of these phenomena can be explained in terms of the ontologically prior reality of monadic substances.“ (Rutherford II., str. 22)

A agregáty jsou agregáty nikoli v substanciálním a nezávislém smyslu, ale na základě mentální syntézy. Tuto kapitolu tedy lze zakončit tak, že podle Leibnize existují pouze monády a jejich percepce (=fenomenalismus), ale není fenomenalistou, protože realitu složených, materiálních těles vysvětluje na základě reality nezávisle existujících substancí (=realismus).⁷²

„Extension, mass and motion are no more things than images in mirrors, or rainbows in clouds... Anything in nature apart from perceivers and their perceptions is invented in us, and we struggle with chimeras created by our own minds, as if with ghosts (GP II 281).

Nejúplnější odpověď na tuto problematiku, která také dává za pravdu spíše Rutherfordovi než fenomenalistům, je pasáž z Leibnizova neodeslaného dopisu Nicolasi Remondovi z roku 1714, ve které Leibniz shrnuje svůj systém:

⁷¹ Toto by byla v podstatě Berkeleyho pozice.

⁷² Rutherford II., str. 16: „[...] content of these perceptions is explicable in terms of a mind-independent reality of monads.“

„I believe that the entire universe of creatures consists only of simple substances or monads and their aggregates [assemblages]... The aggregates are what we call 'body. Yet all these bodies and all we attribute to them are not substances, but only well-founded phenomena, or the foundation of appearances, which are different in different observers, but which are related and come from the same foundation, like different appearances of the same city seen from several sides. It is no more necessary to conceive that monads are like points in a real space, moving each other, pushing each other, and touching each other; it is enough that the phenomena make it seem like this, and this appearance is truthful in so far as these phenomena are founded, that is, in agreement (dopis De Remondovi, červenec 174, GP III 622-4).“

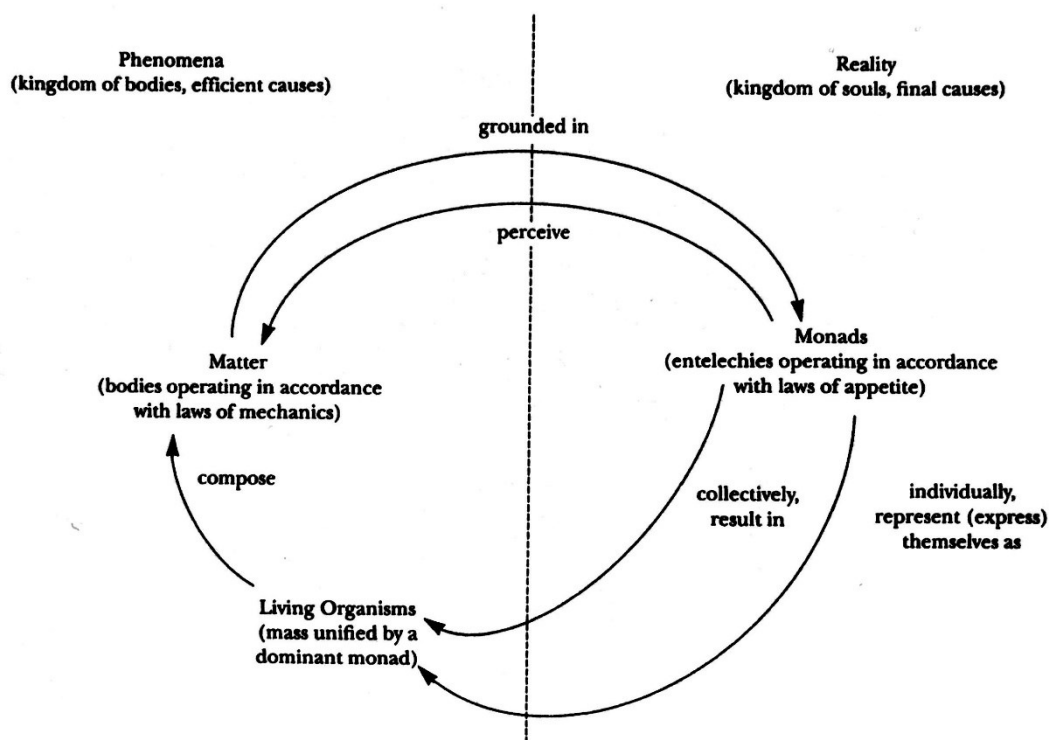


Fig. 1. Schema of matter-monad relations

(Schéma shrnující celou problematiku monád, princip agregace, fenomenálnost a založenost agregátů v monádách. Rutherford I., str. 258)

2.3 Vztah jako základ veškeré reality

Svou teorii Leibniz konečně vyjasní tím, že veškerou realitu včetně matérie vyloží na základě vztahů. Tvrdí totiž, že jednoduché substance jsou entitami, které, přísně vzato, neexistují v prostoru, ale které prostor vyjadřují ze své jedinečné perspektivy (*De Volderovi*, AG 178). Proto je nejprve třeba (abychom lépe pochopili, jak mohou substance bez rozlehlosti tvořit materiální skutečnost), abychom nyní pojednali o Leibnizově teorii prostoru a jeho kritice prostoru absolutního.

Podle Leibnize neexistují žádné reálné vztahy mezi monádami; ani kauzální, ani prostoročasové, což má na mysli slavným výrokem o nepřítomnosti oken v monádách. Rozhodně tím však nechce popírat, že se celé universum alespoň jeví tak, že tělesa v něm jsou provázána jak kauzálně, tak prostorovými a časovými vztahy. Dokonce řekne, že skutečně existuje universální spojení mezi monádami. To se však pouze jeví jako prostoročasové.⁷³ K tomu se ještě dostanu; nyní se nejprve zaměřím na Leibnizovu kritiku absolutního prostoru.

2.3.1 Vztahy mezi monádami: „monády nemají okna“

„Když jsme do jisté míry poznali, v čem záleží povaha substancí, musíme se pokusit vysvětlit jejich vzájemnou závislost, jejich činnost a trpnost (*Met. poj.* §14, str. 68).“

Doposud jsem vysvětlil, že matérie a složené substance jsou fenoménem a předložil jsem Leibnizovu kritiku absolutní teorie prostoru. Protože jednotlivá tělesa již nejsou určena „bytím v“ prostoru, jehož existence by byla nezávislá na existenci těchto těles, ale spíše „bytím mezi“ ostatními nebo „bytím s“ ostatními, dochází zde k nutné implikaci vztahu také mezi jednotlivými monádami, ba dokonce mezi všemi monádami navzájem, neboť ty jsou v posledku základem materiálních těles. Matérie byla dosud chápána jako vyplnění určité části prostoru, jako určitá rozlehlost. Jelikož však odmítnutím absolutního prostoru takovéto určení matérie mizí, je třeba jej hledat jinde, a sice opět v souvislosti s prostorem. Ten je vyjádřením vztahu mezi tělesy, jejichž základem jsou monády, a proto je také vyjádřen vztahem mezi monádami. Na základě toho je třeba, aby i matérie byla určena vztahem mezi monádami. Tím je nalezena

⁷³ Rutherford I., str. 188n.

odpověď na otázku, jak je možné, že agregáty substancí čili materiální tělesa jsou výsledkem jednoduchých substancí, monád.

„Toto vzájemné spojení nebo uzpůsobení všech stvořených věcí má pak za následek, že každá jednoduchá substance zahrnuje vztahy, jež jsou výrazem všech ostatních, a že je proto živým, neustálým zrcadlem vesmíru (*Mon.* §56, str. 165n).“

Přestože se zdá, že monády vnímají objektivní vnější svět přímo, podle Leibnize tomu tak není. Jednou z nejslavnějších Leibnizových frází je, že „monády nemají okna“ (*Mon.* §7). Není tak možné, aby jedna monáda měla jakýkoli vliv na druhou, ani není možné, aby od ní cokoli přijímala. Zde proto navážu na předchozí kapitolu, kde jsem ukázal, že se k sobě monády na základě předzjednané harmonie navzájem vztahují. Takové působení jedné monády na druhou tak musí být pouze ideální. Chci nyní citovat dvě následující pasáže:

„Jednotlivá substance nikdy nepůsobí na jinou substancí, ani od ní nepřijímá žádné působení, [...] vše, co se přihází každé substancí, je jen a jen důsledkem její ideje nebo jejího úplného pojmu. [...] Skutečně nás nemůže potkat nic než myšlenky a percepce a všechny naše budoucí myšlenky a percepce nejsou ničím jiným než [...] následky našich předchozích myšlenek a percepceí.“⁷⁴

„Ve striktním smyslu metafyzické pravdy neexistuje pak žádná vnější příčina, která by na nás působila, vyjma samotného Boha.“⁷⁵

To, co v těchto pasážích Leibniz svým čtenářům předkládá, je teze, že třebaže se nám zdá, že jednotlivé substance na sebe vzájemně působí (a sám připouští, že konvenčně o tom takto mluvit lze, navíc např. na poli fyziky to ani jinak nejde), ve skutečnosti to není pravda. Je tomu tak proto, že esenciálním atributem každé monády je aktivita. A je-li aktivita esenciálním atributem, je třeba, aby monáda nebyla jen schopna činnosti, ale aby byla činná neustále. V takovém případě však není možná reálná trpnost substance.⁷⁶ To také souvisí s tím, že Bůh při stvoření každé monádě vtiskuje vnitřní princip změny, tedy jakýsi zárodek veškeré činnosti. Tento vnitřní princip činnosti nazývá v různých textech různě, ale podstatné pro nás je, že Bůh

⁷⁴ *Metafyzické pojednání*, §14, str. 69.

⁷⁵ *Metafyzické pojednání*, §28, str. 84.

⁷⁶ O trpnosti lze samozřejmě stále mluvit z hlediska ideálního kauzálního působení.

tvoří jednoduché substance činné. A jedině Bůh je jediným skutečným spojením mezi monádami (Dopis Des Bossesovi 5. února 1712, L 600/GP II 436).

Přestože není možná trpnost monád, připouští Leibniz, že naše empirické pozorování nás neustále přesvědčuje o opaku. Bůh však tvoří celý svět v dokonalé harmonii a každé monádě se tak děje vše na základě jejího vnitřního principu, který je v souladu s vnitřním principem všech ostatních monád (a proto se zdá, že jednotlivé monády na sebe vzájemně působí). To má Leibniz na mysli, když píše, že monády nemají okna.

Leibniz toto kauzální a prostoročasové spojení reformuluje jako soulad mezi percepcemi jednotlivých monád, které je analogické (a podobné). Činnost a trpnost pak chápe tak, že důvod změny jednoho (pasivního) lze hledat ve změně dokonalejšího (aktivního). Toho je však schopen pouze Bůh a tento vztah je čistě ideální (Mon. §52).

2.3.2 Monády jako jedinečné perspektivy Boha

„Každá substance je jako svět pro sebe a jako zrcadlo Boha či spíše celého vesmíru, který každá vyjadřuje svým způsobem a podle svých vlastností, právě tak jako jedno a totéž město se představuje různě podle různých stanovišť, která pozorovatel volí. Tímto způsobem je vesmír do určité míry množován tolikrát⁷⁷, kolik je substancí, a právě tak se stejnou měrou rozmnožuje boží sláva, jako existuje mnohost navzájem zcela odlišných zobrazení jeho díla. Lze dokonce říci, že každá substance v sobě určitým způsobem nese charakter nekonečné moudrosti a všemohoucnosti boží, a pokud je toho schopna, jej napodobuje (*Met. pojednání*, §9, str. 62).“

Stvořil-li Bůh ten nejlepší (či nejdokonalejší) ze všech možných světů, a obsahuje-li svět nekonečně mnoho substancí, je třeba, aby Bůh, když před stvořením rozhodoval, který ze všech možných světů stvoří, nahlížel každý z těchto světů z nekonečného množství perspektiv. A nejenom že je tedy každá monáda jedinečná a odlišná od všech ostatních, ale také je jednou z nekonečného množství způsobů nazírání Boha na svět před jeho stvořením.

„Stvořené substance jsou závislé na Bohu, jenž je zachovává, ba dokonce je jistým druhem emanace nepřetržitě tvoří, stejně jako my tvoříme své myšlenky. Neboť když Bůh ze všech stran a všemi možnými způsoby obrací

⁷⁷ Tedy nekonečně mnohokrát.

sem a tam univerzální systém jevů a shledává, že je dobré jej stvořit pro zjevení jeho slávy, a když přitom pozoruje všechny strany světa ze všech možností, protože není žádný vztah, jenž by unikl jeho vševědounosti, je výsledkem každého takového pohledu na vesmír, jenž by byl nazírán z určitého místa, nějaká substance, vyjadřující vesmír podle onoho božského nazírání, zlíbí-li se Bohu, aby učinil svou myšlenku tvůrčí a onu substancí stvořil (*Met. pojednání*, §14, str. 68).“

Třebaže však všechny substance vyjadřují tytéž fenomény, přece z toho neplyne, že jejich vyjádření si jsou navzájem dokonale podobná, ale stačí, že jsou souměřitelná, právě tak, jako věří více osob, že viděli tutéž věc a skutečně se mezi sebou dorozumějí, ačkoli každý z nich ji mohl vnímat a posuzovat pouze ze svého hlediska. „Tedy jedině Bůh, z něhož ustavičně emanují všechna individua a jenž nevidí vesmír pouze tak, jak jej vidí ona, nýbrž ještě zcela jinak, když na ně všechna hledí v jejich souhrnu, je příčinou tohoto souhlasu jejich fenoménů.“⁷⁸

Všechny tyto vztahy jsou pouze ideální a jsou výsledkem percepčních stavů monád. Jinými slovy se jeví, že percepce jedné monády odpovídají (jsou ve vztahu) percepčním jiné monády v tom smyslu, že jedna monáda na druhou působí (kauzální vztah činnost-trpnost) nebo že zaujímají určitý prostorový či časový vztah a orientaci.

2.3.3 Kritika absolutního prostoru

Leibniz prostor nechápe absolutně, ale jako vyjádřený vzájemnými vztahy mezi monádami.⁷⁹ Textem, o který se při výkladu Leibnizova prostoru budu opírat, je jeho korespondence s Clarkem, jedním z nejkompetentnějších Newtonových následovníků a obhájců Newtona. Je tedy jasné, že se bude jednat o disputaci právě mezi Leibnizem a Newtonem, který zastával teorii absolutního prostoru. Podle Newtona jsou tělesa ontologicky závislá na existenci prostoru, zatímco podle Leibnize je prostor mentálním konstruktem vycházejícím ze vzájemné polohy těles.

Dvojice Newton-Clarke zakládá absolutní prostor na několika tezích: (1) prostor a čas předchází existenci těles; (2) tělesa existují v prostoru, resp. svým objemem zaujímají

⁷⁸ *Metafyzické pojednání*, §14, str. 69, *Theodicea* §225.

⁷⁹ McDonough, *Leibniz's Philosophy of Physics*, kap. 5.1-5.2.

odpovídající část prostoru; (3) prostor jako takový je nedělitelný, přestože lze rozlišit jeho části či regiony; (4) prostor je totožný s atributem Boha.⁸⁰

Leibniz v celkem pěti dopisech předkládá detailní a – nakolik se lze domnívat – úspěšnou kritiku těchto tezí. První protiargument se týká skutečnosti, že kdyby prostor skutečně byl atributem Boha a jakýmsi smyslovým orgánem, díky kterému by mohl nazírat svět, tak jednak by byly kladeny části do podstaty Boha (protože prostor má části)⁸¹, ale co hůř, tělesa by na Bohu nebyla závislá a nebylo by možné, aby je Bůh stvořil, protože by potřeboval nějaké médium (tedy prostor), aby mohl nazírat na svět.⁸² V obou případech Leibniz Newtonovi vyčítá, že se dostává na pole kacírství.

Druhý protiargument souvisí s principem dostatečného důvodu: protože Bůh stvořil ten nejlepší ze všech možných světů, musel mít k tomu dostatečný důvod (tj. Bůh chtěl to nejlepší a tento svět tím nejlepším je).⁸³ Aby však skutečně existoval důvod k jeho stvoření, musí takový svět být právě jeden, neboť by v případě dvou nejlepších světů Bůh neměl důvod stvořit právě jeden z nich spíše než ten druhý.⁸⁴ Pokud bychom však přijali premisu absolutního prostoru, mohli bychom uvažovat dva světy (ale také nekonečně mnoho) s tím, že ten druhý by byl otočený např. o devadesát stupňů nebo osově převrácený. Takové dva světy by byly co do dokonalosti totožné a neexistoval by důvod, proč by Bůh stvořil právě tento a ne ten druhý. Jinými slovy neexistuje důvod, proč Bůh stvořil svět takto orientovaný a ne např. otočený o 90° nebo osově obrácený.⁸⁵ Představa absolutního prostoru tak odporuje principu dostatečného důvodu. Takový model však odporuje ještě jednomu principu, a to principu identity

⁸⁰ Tamtéž.

⁸¹ „I have still other reasons against this strange imagination that space is a property of God. If it is so, space belongs to the essence of God. But space has parts; therefore there would be parts in the essence of God. Spectatum admissi (Pátý dopis, §42, str. 45).“ Dostupné z: [https://www.hrstud.unizg.hr/_download/repository/Leibniz-Clarke,_Correspondence_\(ed._Ariew\).pdf](https://www.hrstud.unizg.hr/_download/repository/Leibniz-Clarke,_Correspondence_(ed._Ariew).pdf)

⁸² „Sir Isaac Newton says, that space is an organ, which God makes use of to perceive things by. But if God stands in need of any organ to perceive things by, it will follow, that they do not depend altogether upon him, nor were produced by him (První dopis, §3, str. 1 Bennet).“ Dostupné z: https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1715_1.pdf

⁸³ „Protože pak boží ideje obsahují nekonečný počet možných světů a může existovat pouze jeden, musí zajisté existovat nějaký dostatečný důvod pro boží volbu, jenž Boha určuje spíše pro jeden z nich než pro jiný (*Mon.* §53, str. 165).“

⁸⁴ Zde lze spatřit paralelu se slavným Buridanovým paradoxem s oslem, který Leibniz sám několikrát zmiňuje v *Theodiceji*. Osel stojící mezi dvěma indiferentními pastvinami zemře hladu, protože neexistuje důvod, proč by si měl zvolit právě jednu a ne tu druhou.

⁸⁵ „A mere will without any motive, is a fiction, not only contrary to God's perfection, but also chimerical and contradictory“ (Čtvrtý dopis, §2)

nerozlišitelných.⁸⁶ U takových dvou světů by nebylo možné rozpoznat sebemenší rozdíl, a tím pádem by nebylo možné stvořit ani jeden z nich.

Na základě této kritiky tak Leibniz nabízí alternativní model: prostor a čas nejsou skutečnými „věcmi“, ve kterých by tělesa existovala pohybovala se, ale je spíše systémem vztahů mezi tělesy.

„As for my own opinion, I have said more than once, that I hold space to be something merely relative, as time is, that I hold it to be an order of coexistences, as time is an order of successions (Třetí dopis, §4, str. 9).“

Takto chápaný prostor je tak čistě mentálním konstruktem (nebo také fenoménem, podobně jako materie⁸⁷, jak jsem již ukázal), který vzniká abstrakcí a idealizací. Uvedu několik příkladů: je sice pravda, že zeměpisnou polohu určujeme pomocí zeměpisných souřadnic, ty však nejsou absolutní a věčné, ale jsou v posledku vztaženy k nultému poledníku procházejícím Královskou observatoří v Greenwichi, který je uměle „vytvořený“. Stejně tak např. názvy ulic jsou vztaženy k místům nebo směrům či polohám (První, Horská, Horní apod.). V Pátém dopise (§47, str. 47) pak Leibniz připodobňuje prostor k rodokmenu. Ten také neexistuje sám o sobě a ani ke skutečnosti nic nepřidává; je jen vyjádřením rodinných vztahů.

Lze se také domnívat, že tato rozdílnost v názorech mezi Leibnizem a Newtonem souvisí s rozdílným chápáním světa jako takového. Zatímco totiž Leibniz věří, že celé universum je vyplněné a vakuum neexistuje,⁸⁸ Newton existenci prázdna uznává. To s sebou nese „bytí v“, tedy jakýsi esenciální atribut vztahující se k prázdnému, absolutnímu prostoru. V naprosto vyplněném prostoru tato potřeba mizí, resp. je nahrazena „bytím mezi“ nebo „bytím s“; pozice jednotlivých těles není vyjádřena souřadnicemi v rámci prázdného, absolutního a nezávislého prostoru, ale naopak jako vztah k ostatním substancím.

⁸⁶ Podle tohoto principu jsou dvě věci, mezi kterými neexistuje žádný esenciální rozdíl, identické.

⁸⁷ Je třeba dodat, že přestože je prostor fenoménem stejně jako materie, je jakoby ještě „fenomenálnější“, protože je odvozen ze vztahů materiálních těles, která jsou sama fenoménem.

⁸⁸ Např. *ST*, AG 250.

2.4 Povaha matérie a shrnutí

Nyní bude užitečné, abychom se pokusili v krátkosti shrnout, jaké povahy tedy matérie je a jak toto souvisí s Leibnizovým idealismem s odmítnutím nároku rozlehlosti platit za substanciální realitu.

V samotném jádru Leibnizovy ontologie stojí nerozprostraněné monády, které jsou výsledkem kritiky karteziánů a atomistů. Leibniz, který původně zastával stejné názory, postupně zjistil, že přírodní procesy nelze vysvětlit pouze mechanisticky a že je třeba přijmout dynamický princip v substancích. Teprve tehdy je *de facto* možná nějaká změna ve světě. Materiální tělesa jsou pak výsledkem jednoduchých substancí, jejich percepcemi a fenomény. Na základě svého vysvětlení toho, jakým způsobem je universum konstituováno monádami, musí Leibniz odmítnout Newtonovu absolutní teorii prostoru, tedy prostoru existujícího sám o sobě a nezávisle na svém obsahu, a prostor nově definovat jako vztah mezi substancemi. Na základě učení o předzjednané harmonii a skutečnosti, že „monády nemají okna“, pak na sebe jednotlivé monády nepůsobí, vše se děje na základě jejich vnitřního principu činnosti a jsou v dokonalém souladu. Z toho také plyne, že přestože monády vyjadřují realitu, nevyjadřují jí přímo, jejich percepcce nejsou percepcemi skutečného vnějšího a objektivního světa, ale vnitřní, jejich vlastní, které jsou v souladu s vnitřními percepcemi všech ostatních monád. Realistická interpretace pak přisuzuje složeným tělesům realitu ontologicky závislou na realitě monád. Nejenže jsou percepcemi monád v souladu s percepcemi všech ostatních monád, ale proto, že pravdivě vyjadřují vztahy mezi monádami, jsou reálné a lze o nich do určité míry skutečně mluvit jako o agregátech monád; nemají tak pouze jevovou skutečnost závislou na pozorovateli. Každé složené těleso, každá sebemenší částička matérie je založena v nekonečném množství skutečných substancí; nikoli jako pouhý fenomén či jev, ale jako vyjádření vztahů mezi nimi.

Jaká je potom ve světle výše zmíněného povaha matérie? Ta již není určena jako rozlehlost zaujímající určitou část prostoru odpovídající objemu daného tělesa, ale je nově vyjádřena vztahy mezi monádami, protože je takto nově definován i prostor. A je ontologicky závislá na monádách-pozorovatelích.

1. Veškerá skutečnost se skládá z monád, jednoduchých nemateriálních substancí, které jsou dušemi nebo něčím duším analogickým, které nejsou rozlehlé a nenacházejí se v prostoru.

2. Vše ostatní je jejich výsledkem a jedná se o fenomény.

3. Materiální tělesa nemohou být skutečně materiální v karteziánském smyslu, protože jakožto obsah percepce monád jsou tělesa na monádách ontologicky závislá.

4. Nejedná se však o „pouhé fenomény“, ale o „dobře založené fenomény“ v tom smyslu, že pravdivě vyjadřují svět.

2.4.1 Spojení duše a těla

Zbývá ještě krátce zmínit spojení duše a těla. Karteziáni nebyli schopni vysvětlit, jakým způsobem působí duše na tělo a tělo na duši, neboť se podle nich jedná o dvě samostatné a na sobě nezávislé substance; dokonce by se snad dalo říct, že se do určité míry jedná o substance protikladné. Proto musí ad hoc uznat, že toto spojení způsobuje Bůh. V tom lze spatřit prvek poměrně podobný Leibnizovi, a sice že duše a tělo na sebe vzájemně nepůsobí, ale že jsou v jakémsi souladu, harmonii, kterou zaručuje Bůh. Přesto je tento prvek jejich filosofie naprosto arbitrární, neboť nejsou schopni toto vysvětlit jiným způsobem, než že Bůh neustále zasahuje do dění světa. Leibniz popírá, že by dvě natolik odlišné substance, jako jsou duše a tělo, na sebe mohly jakkoli působit; a také odmítá okazionalistické řešení boží intervence.⁸⁹

Leibniz, třebaže spojení duše a těla vysvětluje velice podobně, se do těchto obtíží nedostává. Stav duše a těla si odpovídají na základě předzjednané harmonie, ale pocházejí z nich samotných; duše i tělo se navzájem zrcadlí, přestože vše se děje na základě jejich vlastních přirozených stavů.⁹⁰ Celé universum je navíc výsledkem monád, které jsou nemateriální a jsou dušemi nebo něčím na způsob duší⁹¹, a celé universum je tak oduševnělé⁹², protože je tvořeno monádami, ale monády jsou duše či něco na způsob duší. Ty na sebe nepůsobí (toto vzájemné působení je pouze ideální), ale veškeré percepce a stavy vycházejí z jejich vnitřního principu a jsou vzájemně v souladu či harmonii. A s duší a tělem se to má stejně. Duše i tělo, třebaže je takto konvenčně rozlišujeme (a Leibniz na mnoha místech také), jsou stejné povahy: jejich základem jsou monády. Duše je vůdčí monádou, která má nejrozlišenější percepce (a je tak nejdokonalejší), zbytek těla je pak tvořen dalšími monádami,

⁸⁹ NS, AG 143. Více viz Rutherford I., str. 213.

⁹⁰ *Metafyzické pojednání*, §33. Více viz Rutherford I., str. 214.

⁹¹ Neplatí, že každá monáda je duší (*Mon.* §19). V určitém smyslu lze všechny jednoduché substance nazvat dušemi, protože mají percepce a žádosti (*Mon.* §19), ovšem duše v běžném smyslu se od ostatních monád liší v tom, že mají zřetelnější percepce a paměť (*Mon.* §19).

Skutečnost, že duší je v jistém smyslu každá jednoduchá substance, bude spolu s širší definicí pojmu percepce hrát důležitou roli ve srovnání s Berkeleym, viz str. 62-64.

⁹² *Monadologie*, §65-71.

které jsou v harmonii s touto vůdčí monádou. Je patrné, že u Leibnize problém spojení duše a těla a jejich vzájemné působení úplně mizí.⁹³ Za prvé proto, že v celém vesmíru vzájemné působení de facto neexistuje, protože Bůh je natolik dokonalý, že uspořádal svět tak, že je v něm vše v souladu a vzájemné působení není potřeba; za druhé proto, že duše i tělo jsou stejné povahy a duší ve složené substanci je ta monáda, jež má nejzřetelnější percepce. Individuace těla tak spočívá v zřetelnosti percepce. Přestože vyjadřuje celé universum, vyjadřuje své vlastní tělo zřetelněji než zbytek světa.⁹⁴

⁹³ Nezmizí však problém individuace těla náležejícího té které duši. Podle Leibnize vůdčí či panující monáda vyjadřuje monády utvářející její tělo relativně zřetelněji než jakoukoli jinou monádu; viz *Mon.* §63.

⁹⁴ *Monadologie*, §62-63.

ODDÍL II.

IDEALISMUS GEORGE BERKELEYHO

1. ÚVOD

1.1 Reduktivní a eliminativní idealismus

Doposud jsem pojednával pouze o Leibnizově idealismu. Dospěl jsem k tomu, že přestože se skutečně jedná o idealismus, obsahuje zároveň prvky realismu, a je tak vlastně obojím, přestože idealismus a realismus jsou obvykle chápány jako protikladné. Toho Leibniz docílil tím, že fenomény jsou „dobře založené“ v monádách a jsou jejich výsledkem, a že tak tvoří objektivní a na pozorovateli nezávislou realitu.

Na začátek chci připomenout úryvek z Leibnizova dopisu de Volderovi:

“I don't really **eliminate** body, but **reduce** [*revoco*] it to what it is. For I show that corporeal mass [*massa*], which is thought to have something over and above simple substances, is not a substance, but a phenomenon resulting from simple substances, which alone have unity and absolute reality (AG 181).“

Je patrné, že Leibniz striktně rozlišuje mezi eliminací a redukcí matérie⁹⁵ a že se také jasně distancuje od toho, že by ji jakkoli eliminoval. Jeho vlastními slovy ji redukuje na to, co doopravdy je. Ukážu však, že Berkeley ji taktéž omezuje na to, čím podle něj je⁹⁶; nicméně Berkeleyho lze označit za idealistu či fenomenalistu eliminativního, protože vposledku matérii odmítne a označí ji za vnitřně sporný koncept.⁹⁷ Stručně řečeno Berkeley popře jakoukoli formu existence matérie a materiálních substancí jako takových. Shodne se s Leibnizem na tom, že veškeré smyslové jevy jsou fenomény, ale zatímco pro Leibnize se jedná o dobře založené fenomény se základem v objektivní realitě, budou to pro Berkeleyho fenomény bez jakékoli

⁹⁵ Reduktivní a eliminativní idealismus rozlišuje Glauser, nicméně odkazuje právě na tuto pasáž, ve které sám Leibniz rozlišuje mezi redukcí a eliminací matérie. Glauser, str. 230.

⁹⁶ *Notebook A E* 593, str. 308: „Let it not be said that I take away Existence. I only declare the meaning of the World so far as I can comprehend it.“

⁹⁷ Berkeley běžně mluví o tělech a tělesných substancích v „lidovém smyslu“ jakožto souboru smyslových kvalit. Je tak třeba dodat, že odmítá existenci matérie jakožto pozitivní substance v descartovském nebo lockovském smyslu, jež by byla „materiálem světa“.

reálné založenosti.⁹⁸ Zatímco Leibniz redukuje materiální substance na smyslově vnímatelné entity, Berkeley je chce eliminovat z filosofického diskurzu, protože jsou vnitřně rozporné.⁹⁹

1.2 Substance a ideje

Leibniz a Berkeley jsou oba idealisty či fenomenalisty v tom smyslu, že jediné, co podle nich reálně existuje, jsou myslící duše a jejich ideje. Než se pokusím rekonstruovat Berkeleyho argumentaci ohledně matérie, chci nejprve poukázat na zjevný rozdíl mezi Leibnizem a Berkeleym. Celou práci totiž ztěžuje skutečnost, že zatímco Leibnize bychom označili za racionalistu, je Berkeley empirik.¹⁰⁰ V centru Leibnizovy argumentace je substance: Leibniz poukazuje na nedostatky u svých předchůdců, které se snaží napravit, a dochází tak k vlastní definici substance. Na tomto základu pak buduje svůj metafyzický systém monád čili jednoduchých substancí. Ideje přitom ponechává poněkud stranou. U Berkeleyho je tomu téměř naopak. Veškerý výklad se týká idejí a je založený na smyslové zkušenosti světa, díky čemuž může později odmítnout materii a tělesné substance jako vnitřně rozporné. Berkeley vychází ze smyslové zkušenosti, Leibniz zůstává na poli metafyziky. Berkeley si neklade velké metafyzické otázky po povaze světa tak, jako to dělá Leibniz. Toho naopak příliš nezajímá epistemologie. Na jednu stranu Glauser přiznává, že oba fenomenalismy se objevují v podobném filosofickém kontextu, nakolik oba autoři znali díla Descarta, Hobbesa, Spinozy, Malebranche, Locka a Bayleho, ale ihned dodává, že každého z obou autorů zajímalo něco jiného.¹⁰¹ Ukázal jsem, že Leibnizovým prvotním impulsem je kritika karteziánů a atomistů, zatímco Berkeley bude reagovat primárně na Locka.

⁹⁸ Grayling tvrdí, že Berkeley není čistým fenomenalistou, protože Bůh je garantem objektivní reality a svět tak není závislý na vnímání konečnou myslí. Viz také str. 178. Z hlediska objektivní reality světa by se tak podobal Leibnizovi, přestože většina autorů se domnívá, že v Berkeleyho konceptu jakýkoli základ objektivní reality chybí. Grayling, str. 166n.

⁹⁹ Glauser, str. 230.

¹⁰⁰ Berkeleyho pozice jakožto empirika je poněkud problematická. Tomuto tématu se věnuje James Hill v kapitole „Byl Berkeley skutečně empirista?“, kde ukazuje, že Berkeley přijímá některé racionalistické principy a teze. Pro tuto práci snad nebude chybné tuto pozici jakkoli problematizovat, neboť Berkeleyho výklad se týká čistě idejí a smyslové zkušenosti světa. Více viz Hill, J.: *Byl Berkeley skutečně empirista?* In: *George Berkeley: Průvodce jeho filosofií*, str. 35-67. Např. na str. 54-56 Hill pojednává o rozdílu mezi poznávaným a poznávajícím: Berkeley se zde podobá Descartovi, neboť ze smyslové zkušenosti reflektuje sebe sama právě jakožto poznávající subjekt. Na mysl má přitom hned druhý paragraf *Principů*. Tomuto tématu se věnuje také Ayers ve své kapitole *Was Berkeley an empiricist or rationalist*. In: *The Cambridge Companion to Berkeley*, str. 34-62.

¹⁰¹ Glauser, str. 227.

1. IDEALISMUS A ESSE EST PERCIPI

Berkeleyho idealismus bývá obvykle ztotožňován s imaterialismem neboli odmítnutím matérie. Domnívám se, že takové usuzování je zkratkovité a že Berkeleyho idealismus je primárně něčím jiným a že odmítnutí matérie je až důsledkem jeho idealismu samotného. Nechci však tvrdit, že Berkeley ve své teorii jakkoli pojem matérie ponechává, to nikoli; chci se však pokusit ukázat, že mu o to nejde v první řadě. Tomu se však chci věnovat později; nyní je třeba vyložit Berkeleyho idealismus a jeho slavnou tezi, že *esse est percipi*.

K výkladu Berkeleyho idealismu budou stačit jeho *Principy*. Athertonová *Principy* dělí na tři části: odstavce 1-33 tvoří Berkeleyho vlastní výklad, na který v odstavcích 34-84 navazuje odpověďmi na námitky. V odstavcích 85-156 pak rozvíjí důsledky svých názorů s ohledem na ideje a na mysl. Jestliže se jeho vlastního výkladu týkají odstavce 1-33, jádro idealismu lze nalézt hned v prvních sedmi.

Berkeley ve svém výkladu rozhodně neotálí: všechny hlavní myšlenky textu čtenáři sdělí hned v prvních třech odstavcích, a sice že: existují myslí a jejich ideje, které mohou být smyslové, získané vnitřním pozorováním nebo utvořené, a že tyto ideje nemohou existovat mimo mysl, tedy že jejich *esse* spočívá v *percipi*, tedy být vnímán. O vnitřních a utvořených idejích nikdo nepochybuje, že existují pouze v myslí, ovšem o smyslových idejích se domníváme, že reprezentují vnější věci, jejichž existence je nezávislá na tom, zda jsou vnímané nebo nikoli. Berkeleyho úkolem tedy je ukázat, že i smyslové ideje existují pouze v myslí a nikde jinde. Přitom jediným argumentem pro tyto teze bude pouze nemožnost abstraktních idejí, čemuž se Berkeley věnuje v úvodu *Principů*. A skutečně: v §4 představí „převládající podivný názor“, že smyslové předměty mají skutečnou, nezávislou existenci, který stojí na předpokladu, že lze bytí či existenci věci abstrahovat od jejího vnímání (§5).¹⁰² Kromě toho ale předpoklad nezávislé existence materiálních substancí souvisí s intuicí: aniž bychom se na poli filosofie zabývali ontologickým statusem věcí nebo se ptali po realitě abstraktních idejí, všichni předpokládáme, že vnější věci jsou skutečné a existují nezávisle na našem vnímání.

V dalším odstavci (§6) vyzve čtenáře, aby vyvrátil jeho tezi, že žádná smyslově vnímatelná věc neexistuje nezávisle na jejím vnímání. Následně (§7) shrnuje, že jedinými substancemi jsou myslí. Žádný jiný substrát či podklad smyslově vnímatelných idejí není a

¹⁰² Podle Berkeleyho tvrzení, že něco existuje, znamená pouze to, že toto něco smyslově vnímám nebo vnímat mohu. *Principy* §3, *Třetí dialog*, str. 69-71.

smyslově vnímatelné kvality jsou tak ideje závislé na vnímání myslí. Berkeley tak nedokazuje, že žádná hmotná substance neexistuje, ale dokazuje to, že smyslově vnímatelné kvality existují výhradně v mysli. Doposud o materii a jejím odmítnutí nepadlo ani slovo.

Pro přehlednost se pokusím o stručné shrnutí prvních sedmi odstavců:

- §1. Existují ideje. Ty jsou buď smyslové, získané vnitřním smyslem (myšlenky a pocity), nebo utvořené.
- §2. Vedle idejí existuje něco, co je poznává a vnímá a co nazýváme myslí, duchem nebo duší.
- §3. Ideje neexistují mimo mysl. U vnitřních a utvořených idejí o tom není pochyb; u smyslových idejí tomu není jinak. Jejich *esse* je *percipi*, tzn. jejich existence závisí na tom, že jsou vnímány.
- §4. Přesto většina lidí předpokládá, že smyslové předměty mají skutečnou, nezávislou či absolutní existenci.
- §5. Tento předpoklad souvisí s abstraktními idejemi. Abstrahovat (či oddělovat) však lze pouze v myšlenkách, nikoli ve skutečnosti (stejně jako nelze oddělit např. červenou barvu od povrchu, nelze oddělit existenci něčeho od toho, že toto něco vnímám smysly).
- §6. Existovat tedy znamená být vnímán (opět *esse est percipi*); ne však být vnímán konečnou myslí, ale nekonečnou myslí Boha. Nic neexistuje nezávisle.
- §7. Jedinými substancemi jsou tedy mysli či duchové, ideje existují pouze v mysli a neexistuje žádná nemyslicí (či materiální) substance jakožto substrát idejí.

1.1 Odmítnutí abstraktních idejí a oprava primárních a sekundárních kvalit

Ukázal jsem, že jediným argumentem ve prospěch závislosti idejí na vnímání myslí je odmítnutí abstraktních idejí. Tomu se Berkeley věnuje hned v úvodu ke svému *Pojednání o principech lidského poznání*. Abstraktní ideje jsou podle Berkeleyho zásadním problémem z hlediska lidského poznání a jeho principů.¹⁰³ Není tedy divu, že možnost abstraktních idejí popírá.¹⁰⁴ Jak už jsem řekl, Berkeley se domnívá, že všeobecná shoda na nezávislé existenci materiálních těles spočívá v tom, že abstrahujeme jejich existenci od toho, že je vnímáme (tedy že abstrahujeme jejich *esse* od jejich *percipi*). Berkeley se snaží ukázat, že abstraktní ideje

¹⁰³ *Principy*, §97.

¹⁰⁴ Viz celý úvod *Principů*.

neexistují. „[...] kvality a mody věcí ve skutečnosti nikdy neexistují zvlášť, samy o sobě, odděleně od ostatních, ale je jich v tomtéž předmětu několik smícháno a jakoby propleteno dohromady.“¹⁰⁵ Berkeley přiznává, že jsme schopni abstrakce, o které mluví jako o schopnosti utvářet obecné ideje (aby tyto odlišil od těch abstraktních, o kterých se tvrdí, že existují nezávisle na ostatních), tedy pojímat některé kvality odděleně od ostatních (např. rozlehlý, barevný a pohybující se objekt), čímž vzniknou obecné ideje rozlehlosti, barevnosti a pohybu. Idea rozlehlé věci bude vždy doprovázená ideou nějaké barvy a tvaru, pohyb bude vždy rychlý nebo pomalý, rovnoměrný přímočarý nebo nerovnoměrný apod. Stejným způsobem nelze oddělit existenci od vnímání. Vždyť přece říct, že existuje něco, co není smyslově vnímatelné, je nesmyslné a rozporné. „Výše popsanou abstraktní ideu však nejsem schopen pojmout žádným myšlenkovým úsilím. A stejně tak nejsem schopen utvořit si abstraktní ideu pohybu odděleného od pohybujícího se tělesa, který by nebyl ani rychlý, ani pomalý, křivočarý, ani přímočarý.“¹⁰⁶ „Není možné, aby barva nebo pohyb existovaly bez rozlehlosti, ale jen to, že si mysl může abstrakcí utvořit ideu barvy s vyloučením rozlehlosti a ideu pohybu s vyloučením barvy i rozlehlosti.“¹⁰⁷

Berkeley říká, že máme tendenci abstrahovat jednotlivé kvality a utvářet si abstraktní ideje tělesnosti a rozlehlosti, nebo dokonce jednoty a bytí. Tento problém datuje až k Aristotelově první materii, *materia prima*.¹⁰⁸

¹⁰⁵ *Principy*, §6.

¹⁰⁶ *Principy*, Úvod, §10.

¹⁰⁷ *Principy*, Úvod, §7.

¹⁰⁸ *Principy*, §11.

2. IMATERIALISMUS A ODMÍTNUTÍ MATÉRIE

V přechodí kapitole jsem se věnoval čistě Berkeleyho idealismu, nyní se zaměřím na jeho imaterialismus, tedy popření existence matérie. Toto samozřejmě není Berkeleyho rozlišení a ani se nejedná o dva odlišné momenty jeho filosofie. V následující kapitole se však pokusím ukázat, v čem spočívá rozdíl mezi nimi; to bude nakonec důležité pro přijetí Leibnizovy kritiky.

V *Principech* §1-7 Berkeley představil jádro celého svého idealismu, aniž by jakkoli zmínil matérii nebo materiální substance. To se změní v hned v dalším odstavci, kde Berkeley uvede potenciální námitku, že přestože ideje neexistují mimo mysl, je možné, že tyto ideje reprezentují něco jiného, čemu jsou podobné nebo čeho jsou kopiemi; a že tyto věci existují mimo mysl v nemyslící substanci. Jinými slovy podle této námitky reprezentují materiální substanci:

„Řeknete ale, že přestože ideje samotné neexistují mimo mysl, mohou existovat věci jim podobné, jichž jsou kopiemi nebo podobami, a tyto věci pak existují mimo mysl v nemyslící substanci“ (§8).

Tato námitka je důležitá z toho důvodu, že odmítá závěr pasáže §1-7, tedy že jedinými substancemi jsou myslí. S pojmem hmoty tedy Berkeley začíná pracovat, když se objeví otázka, co ideje reprezentují, a také proto, že existence materiální substance je obsahem námitky proti jeho závěru §1-7.¹⁰⁹ Proč je ale tak radikální a říká, že „pojmem hmoty samotný je třeba odmítnout? Glauser¹¹⁰ poznamenává, že je to proto, že „pojmem hmoty nelze zbavit významu, který získal v celých dějinách filosofie, kde implikoval nezávislost a subsistenci odlišnou od vnímání, a proto je lepší ho nechat úplně stranou“.¹¹¹

Berkeley odmítá pojem hmoty jakožto nekoherentní a vnitřně rozporný. Proč? Protože primární kvality nelze abstrahovat od těch sekundárních. Zjednodušeně jde o to, že Locke (zejména proti kterému je Berkeleyho výklad namířený) uznává materiální substanci jako nutný substrát primárních kvalit (rozlehlost, tvar a pohyb), které jsou zdrojem kvalit sekundárních. Materiální substance je naší zkušenosti nedostupná, ale Locke ji potřebuje, aby jeho systém fungoval. Berkeley odstraňuje rozdíl mezi primárními a sekundárními kvalitami, a tak již

¹⁰⁹ Athertonová, str. 103n.

¹¹⁰ Glauser, str. 230n.

¹¹¹ *Tři dialogy*, str. 95; JL II, 261.

materiální substanci nepotřebuje. Locke udělal tu chybu, že po rozlišení primárních a sekundárních kvalit chtěl udržet tradiční model substancí jakožto materiálních, jež jsou základem sekundárních kvalit. Zároveň tento omyl spočívá také v přesvědčení, že abstraktní kvality jsou reálné. Jenže podle Berkeleyho je toto špatně. Abstrahovat lze pouze v myšlení a primární kvality nelze oddělit od sekundárních. Zbývá tak prázdný pojem; v Lockově filosofii je vnitřně rozporný a z Berkeleyho pohledu působí uměle.

V odstavcích 9-17 se Berkeley věnuje odmítnutí teze, že primární kvality existují v materiálních substancích mimo mysl. Primární a sekundární kvality nelze oddělit, a protože sekundární existují pouze v mysli, je tomu tak i u primárních. Tím je odstraněn jediný důvod, proč ponechávat materii jako substrát kvalit.

Pokusím se o shrnutí Berkeleyho základních tezí ohledně povahy matérie:

1. V Berkeleyho době je obecnou tezí, že matérie je substrátem abstraktních idejí a primárních kvalit a že ty jsou příčinami sekundárních.
2. V úvodu *Principů* Berkeley dokazuje, že abstraktní kvality však neexistují zvlášť a odděleně od ostatních.
- 3a. Již Locke prokázal, že sekundární kvality existují jen v mysli a Berkeley toto přijímá.
- 3b. Dále Berkeley dokazuje, že primární kvality nelze oddělit od těch sekundárních.
4. Matérie tak nemůže být substrátem ani abstraktních idejí, ani primárních kvalit.
5. Pojem matérie tak obsahuje vnitřní spor a po Berkeleyho opravení zůstává prázdným a zbytečným pojmem.

Nyní bych chtěl ještě krátce pojednat o něčem, co lze nazvat elegantností či ekonomikou Berkeleyho systému (stejný moment lze najít také u Leibnize). Locke potřebuje materii jako substrát či podklad primárních kvalit a abstraktních idejí. Přesto matérie samotná není vnímatelná nebo přístupná jakýmkoli jiným způsobem. Jedná se o nutný předpoklad zajišťující fungování celého systému. Podle Berkeleyho je toto však špatně. Primární kvality i abstraktní ideje mohou existovat pouze ve vnímající substanci neboli mysli. Zůstává tak prázdný pojem, který se tak stává zbytečným.

Znamená to, že Berkeleyho systém je správnější, ale také čistší a elegantnější. Dokáže totiž vysvětlit totéž bez nutnosti uznat tajemný a nepřístupný pojem matérie, který se zdá být do určité míry jednak *ad hoc*, jednak poslední baštou tradičního modelu substancí. Berkeley

díky závislosti věcí na vnímající substanti nepotřebuje k vysvětlení světa materií. Zároveň tím odstraňuje rozdíl mezi světem a naší zkušeností tohoto světa, s čímž také mizí možnost skepticismu. Tomu se budu věnovat v následující kapitole.

Berkeley dokáže vysvětlit fungování světa bez pojmu materie. Přesto na více místech uznává, že je teoreticky možné, že něco jako materie existuje (mimo jiné proto, že to lépe odpovídá naší zkušenosti). Tedy že Bůh stvořil materiální substance, které „existují mimo mysl a odpovídají idejím, které máme o tělesech“ (§18). Na základě jeho výkladu se však jedná o prázdný a zbytečný pojem a Berkeleymu se zdá absurdní, že by Bůh stvořil něco zbytečného a co neslouží žádnému účelu (§19). Sami materialisté připouštějí, že neexistuje žádné nutné spojení mezi materiálními substancemi a našimi idejemi, a ani to, že naše smysly nám neoznamují, že věci mimo mysl jsou podobné našim smyslům (§18). „Je možné, že aby na nás působily všechny ideje, které máme nyní, i kdyby vně nás neexistovala žádná tělesa, která se jim podobají. Z toho je zřejmé, že předpoklad vnějších těles není pro vyvolání těchto idejí nutný (§19).“ Berkeley ve své teorii imaterialismu jednak poukazuje na omyly materialistů (materie jako substrát kvalit, rozlišení primárních a sekundárních kvalit, abstraktní ideje), jednak na jejich nedostatky (materiální substance nejsou přístupné našim smyslům a poznání a nemohou vysvětlit, jakým způsobem v nás materiální substance vyvolávají ideje). Z toho Berkeley vyvozuje, že pojem materie je vnitřně sporný, prázdný a zbytečný, protože Berkeley dokáže vysvětlit fungování světa bez něj. Navíc se podle něj zdá absurdní, že by Bůh stvořil velké množství takových jsoucen, která jsou naprosto zbytečná a která neplní žádný účel.¹¹²

Na závěr bych chtěl krátce zmínit přijetí Berkeleyho imaterialismu. „Proč v podstatě všichni věří, že hmotné věci existují?“ Těmito slovy začíná David Berman svou kapitolu „Cesta do mysli Berkeleyho a velké většiny jeho protivníků“.¹¹³ A skutečně, Berkeley a jeho filosofie bývají považovány za neuvěřitelnou a dokonce směšnou anomálii. Přestože lze najít další idealisty, s imaterialisty je to horší, hlavně s tak výraznými a radikálními, jako byl Berkeley.

Berkeleymu však nelze upřít jedno: nelze prokázat chybnost jeho imaterialismu. Nikdo mu nechce věřit, není přesvědčivý, ale přesto jej nelze vyvrátit. Sám Hume říká, že na Berkeleyho argumenty „nelze odpovědět, a přesto nevyvolávají přesvědčení“.¹¹⁴ Berman (str. 71) dále mluví o Clarkovi s Whistonem, kteří chtěli Berkeleyho teze vyvrátit, ale marně.

¹¹² *Principy*, §19, str. 113.

¹¹³ Berman II., str. 67-92.

¹¹⁴ Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*. Svoboda, Praha 1996. Str. 211.

Berman poukazuje na podivnou skutečnost: „Není podivné, že Berkeleyho imaterialismus nemůže být vyvrácen, ale to, že mu nelze věřit.“¹¹⁵ Tuto beznaděj zdařile ilustruje známá anekdota o vyvrácení Berkeleyho kopáním do kamene. I když totiž nelze Berkeleyho vyvrátit, nikdo se zdravým rozumem mu nechce věřit. Naše smysly a naše každodenní zkušenost nás ujišťují v tom, že hmotné věci mají reálnou a nezávislou existenci. Nezbyvá tak než Berkeleyho „vyvrátit“ nikoli argumenty, ale natolik absurdním a primitivním aktem, jako je kopnutí do kamene. Vždyť co může být jasnějším důkazem existence kamene, než bolest po jeho nakopnutí?

„Když jsme vyšli z kostela, zastavili jsme se a chvíli hovořili o duchaplném sofismatu biskupa Berkeleyho, který dokazuje, že hmota neexistuje a všechno ve vesmíru je pouze ideální povahy. Poznamenal jsem, že i když víme, že jeho teorie není pravdivá, je nemožné ji vyvrátit. Nikdy nezapomenu důraznost, se kterou Johnson odpověděl: kopl silně nohou do velkého kamene, až od něj odskočila, a řekl „Vyvracím ji tímto!“ Byla to rázná ukázka původních principů Reida a Beattiho, bez jejichž přijetí nemůžeme v metafyzice argumentovat, stejně jako v matematice nemůžeme argumentovat bez axiomů. Nedokáží si představit, jak na Berkeleyho odpovědět pouhým rozumem. Ale vím, že tohoto jemného a obtížného úkolu se zhostil jeden z nejlepších mozků naší doby (tj. Edmund Burke).“¹¹⁶

¹¹⁵ Berman II., str. 72.

¹¹⁶ Boswell, J., *The Life of Samuel Johnson*, ed. Rodney Shewan, Encyclopedia Britannica, Chicago 1968, str. 2. Cit. dle Berman II., str. 83.

3. RELATIVIZACE BERKELEYHO IMATERIALISMU

„To destroy that pseudo-Berkeley, and to restore to his rightful place the real Berkeley who proved the world no dream are the master aims of this book.“¹¹⁷

Poslední kapitolu oddílu věnovaného Berkeleymu chci věnovat alespoň částečné relativizaci jeho radikálního odmítnutí matérie. Jedním z bodů Leibnizovy kritiky proti Berkeleymu totiž bude právě jeho radikálnost, kterou Leibniz považuje za neopodstatněnou a za pouhý způsob, jakým se Berkeley chtěl proslavit. Berkeley bývá nejčastěji spojován hlavně s myšlenkou imaterialismu. Najdou se však také autoři, kteří Berkeleyho brání a kteří tvrdí, že o matérii a její odmítnutí Berkeleymu „vlastně vůbec nešlo“. V tomto směru odvedli výbornou práci Margaret Athertonová a A. C. Grayling, kteří se snaží vyložit Berkeleyho spíše jako idealistu. Krátkou poznámku k tomuto lze najít také u Glausera.

Athertonová se pouští do podrobné analýzy *Principů*, ale také většiny Berkeleyho dalších textů a snaží se najít jejich společné téma, tj. zjistit, jaké teze jsou všem textům společné. Zajímavé přitom je, že imaterialismus se objevuje pouze v *Principech* (1710) a *Třech dialogích* (1713). O co tedy Berkeleymu jde? A pokud mu nejde o imaterialismus, je potom vůbec Leibnizova kritika validní? Společné téma jeho textů a hlavní myšlenka *Principů* mají jedno společné, a sice skutečnost, že Berkeleymu nejde prvoplánově o popření matérie. Athertonová poukazuje na určitou tenzi, které vytváří *Principy* v porovnání s ostatními texty, protože v těch se teze o odmítnutí matérie nevyskytuje. Dále vyzdvihuje ústřední motiv společný pro všechny Berkeleyho texty, a sice metafyzické tvrzení, že věci neexistují bez mysli (tedy že jejich *esse* je *percipi*) a že jsou tak na ní závislé. Ukazuje to na skutečnosti, že imaterialismus lze najít právě jen v *Principech* a *Třech dialogích*. Idealismus – tedy ideální povahu světa a jeho ontologickou závislost na mysli – však je společný pro většinu jeho textů. To podtrhuje analýza *Principů* samotných. V předchozí kapitole jsem krátce zmínil rozdíl mezi idealismem a imaterialismem. Ty jsou u Berkeleyho tímtéž, záleží na tom, zda klademe důraz na závislost existence věcí na vnímání nebo zda důraz klademe spíše na odmítnutí matérie.

Grayling uvádí Berkeleyho teze v širší kontext. Začíná shrnutím *Principů* ve čtyřech tezích. První je samotný imaterialismus, tedy popření existence matérie nebo materiálních

¹¹⁷ A. Friedman: *Collected Works of Goldsmith*, 3:35. Oxford 1966, vol. 3. Cit. dle Berman I., str. 21. Berman se zde snaží ukázat, že pravý Berkeley „stojí nohama pevně na zemi“ a neříká, že vše je pouhým snem či iluzí.

substancí. Druhá teze se týká idealismu a říká, že realita je tvořená myslí. Podle třetí teze je povahou smyslově vnímatelných věcí (pouhé) *esse est percipi*. A podle čtvrté teze je substancí světa jediná mysl – Bůh.

Jádrem Graylingovy obhajoby je skutečnost, že Berkeleyho *Principy* jsou reakcí na Locka. A Grayling se skutečně snaží ukázat, že Berkeley popírá hmotu kvůli Lockovi. Pro toho je hmota potřebný substrát pro smyslové kvality; a Locke také rozlišuje primární a sekundární kvality. Absurdní je, že tento substrát nám není nijak přístupný. Po odstranění tohoto rozlišení mizí potřeba hmoty jakožto substrátu.¹¹⁸ Zároveň je Berkeleyho alternativa čistší a elegantnější a s touto „tajuplnou entitou“ nepracuje.¹¹⁹

Stejně jako je Leibnizův výklad motivován kritikou atomistů a karteziánů, je Berkeleyho výklad namířen proti realistům-materialistům, hlavně proti Lockovi, případně Descartovi. Berkeley kritizuje běžně přijímanou tezi, že tělesné substance¹²⁰ existují mimo naši mysl a nezávisle na ní, a že naše smyslové ideje je pouze reprezentují či se jim podobají (tedy reprezentativní realismus).¹²¹ V takovém případě je však naše poznání přímo závislé na tom, nakolik naše smyslová představa odpovídá skutečné věci. Ale protože je od této vždy odlišná (už jen co do své povahy), není zcela pravdivé poznání nikdy možné. Zároveň není možné zjistit nebo dokázat, nakolik tato představa oné skutečné věci odpovídá, čímž se nejistota našeho poznání prohlubuje ještě víc.¹²² Berkeley, na druhou stranu, odstraňuje rozdíl mezi vnějším světem a naší zkušeností tohoto světa, čímž také mizí nejistota našeho poznání.

Důležitým aspektem Berkeleyho idealismu je tak podle Graylinga skutečnost, že odstraňuje možnost skepticismu a ateismu, nebo epistemologického a teologického skepticismu, jak je nazývá Grayling.¹²³ Domnívá se, že Berkeleymu je třeba přiznat také teologické důvody, proč odmítá materii. Pojem hmoty umožňuje popisovat a vysvětlovat svět bez přítomnosti Boha, což Berkeley jako biskup a teolog nemůže dovolit; Berkeley tak nabízí model, ve kterém není místo pro cokoli materiálního a který v každém okamžiku svého bytí závisí na Bohu.¹²⁴

¹¹⁸ Chlup, str. 298. *Principy*, §95-96.

¹¹⁹ Berman dokonce přiznává, že byl zpočátku proti Berkeleyho idealismu, ale časem si začal přát, aby byl skutečný. Berman II., str. 79.

¹²⁰ Grayling definuje materiální substanci v tradičním smyslu, a sice jako metafyzický koncept odpovídající určitému tělesnému základu, který slouží jako *substrát* kvalit. Grayling, str. 167.

¹²¹ *Principy*, §73.

¹²² *Principy*, §86, §88, §133.

¹²³ *Principy*, §92-94.

¹²⁴ Grayling, str. 166n.

Pravděpodobně nejucelenější shrnutí otázky skepticismu Berkeley čtenáři představuje v §86: „Lidské poznání lze přirozeně redukovat na dvě oblasti, totiž na ideje a duchy. [...] Za první ideje čili nemyslicí věci: naše poznání bylo v této oblasti velmi temné a zmatené a vedlo k velmi nebezpečným chybám, protože se předpokládala dvojí existence smyslových předmětů – jedněch v mysli, druhých skutečných a mimo mysl, čímž se myslelo, že nemyslicí věci mají svou vlastní přirozenou subsistenci, odlišnou od toho, že jsou vnímány duchem. A to, nemýlí-li se, bylo ukázáno jako zcela neopodstatněný a absurdní názor, který je pravým kořenem skepticismu. Dokud si totiž lidé mysleli, že skutečné věci subsistují mimo mysl a jejich poznání je skutečné pouze natolik, nakolik odpovídá skutečným věcem, plynulo odtud, že si nemohli být jisti, zda vůbec nějaké skutečné poznání mají. Jak totiž poznat, že věci, které jsou vnímány, odpovídají těm, které vnímány nejsou nebo existují mimo mysl?“

Berkeleyho předchůdci kladli jednotlivé kvality do materiálních substancí, které byly příčinou idejí a tyto ideje byly reprezentací či podobou těchto substancí. Berkeley měl však s celou touto koncepcí problém. Odmítal uznat koncept něčeho, co není přístupné smysly a není jakýmkoli jiným způsobem poznatelné, ale co je na druhou stranu základem a příčinou veškerého našeho smyslového vnímání. Skepticismus mizí, protože Berkeley odstraňuje rozdíl mezi světem a naší zkušeností světa (nebo také mezi věcmi a idejemi tyto věci reprezentujícími). Vnější objekt nám již není zprostředkován skrze smyslová data, která jsou od tohoto objektu odlišná, ale jsou to právě tato smyslová data, která jsou tím, co považujeme za vnější objekt. A protože existence celého světa závisí na svrchované myslící substanti – Bohu – mizí také možnost jak ateismu, tak deismu. Zároveň tak Berkeley nabízí nový a hlavně silný důkaz Boží existence.¹²⁵

Povedené shrnutí pak podává Hylás na konci *Třetího dialogu*: „Na vyvážení této tíhy předsudku vhod'ne tedy na misky vah skvělé výhody, které pro náboženství i lidské vědění plynou z víry v imaterialismus.“¹²⁶

Berman pak nabízí krátký exkurz do relativizace samotného materialismu. Berkeley sám říká, že většina lidí mylně předpokládá, že materiální substance jsou skutečné (§4). Jenže z pohledu moderní vědy vnímáme pouze smyslová data, nikoli hmotné věci. Berman říká, že hmotné věci jsou úplně nepodobné tomu, co zakoušíme. Locke relativizuje sekundární kvality, které již nejsou ve věcech samotných, ale jsou způsobovány primárními kvalitami, resp. jsou

¹²⁵ Grayling, str. 166n.

¹²⁶ *Třetí dialog*, JL II, str. 256.

ve věcech pouze na způsob mohutnosti produkování jim nepodobných počítků na půdě mysli. Začátkem dvacátého století hmotné věci ztrácí nejen barvy, chutě a vůně, ale také pevnost; s Einsteinem ztrácí i zbytek jakékoli hmotné reality tak, jak ji chápali např. Newton, Descartes nebo Locke. To samé ale platí pro filosofii: realismus je mylný, protože hmotné věci nezakoušíme přímo, ale jenom jako smyslová data. Berman zde zmiňuje Descartovu *Druhou meditaci*, Lockův *Esej* II.ix.8, Berkeleyho *První dialog*, Humovo *Zkoumání* kap. XII, Russelovy *Problémy filosofie* nebo Ayerovy *Ústřední problémy*. Jenže většina těchto autorů stále věří, že třebaže nezakoušíme hmotu přímo, tak víme, že existuje.¹²⁷

Pro Locka je materie nutný substrát primárních kvalit, třebaže není přístupná smyslům. Berkeley jde dál než Locke, popírá, že by za smyslovými daty byla jakákoli hmota, a to navíc argumenty, které nelze odmítnout, i když jejich závěrům nelze uvěřit, jak už jsem zmínil výše.¹²⁸

Vrátím se nyní na začátek. Co je tedy ústředním motivem Berkeleyho filosofie, pokud to není odmítnutí materie? Athertonová a Grayling se shodují na tom, že motivem, který je společný všem jeho textům, je *esse est percipi*, tedy závislost tělesných substancí na vnímání myslí. Jinými slovy: idealismus; nikoli imaterialismus.^{129,130}

Lze tedy říci, že Berkeleymu nejde o odmítnutí materie¹³¹, ale o ukázání, že existence věcí je závislá na vnímající mysli; zároveň chce odstranit rozdíl mezi světem a naší zkušeností světa (důkazem toho může být, že pojem materie se objevuje až poté, co je vznesena námitka proti jeho verzi idealismu tak, jak ji přednáší v prvních sedmi odstavcích *Principů*).

Tato relativizace spočívá v analýze Berkeleyho textů a zjištění, že ústředním motivem není imaterialismus, ale idealismus; a v uvedení textu do širšího kontextu a konfrontování převážně s Lockem a možností ateismu a skepticismu. Athertonová ukazuje, že je třeba klást důraz na idealismus, který je společný všem textům, zatímco imaterialismus nikoli; Grayling chápe Berkeleyho radikalismus jako reakci na Locka a nebezpečí ateismus a skepticismu; a Glauser pak Berkeleyho odmítnutí materie ukazuje na skutečnosti, že pojem hmoty jako takový

¹²⁷ Berman II., str. 79n.

¹²⁸ Berman II., str. 81.

¹²⁹ „Tělesná skutečnost je vše, co se vnímá jako něco, co je, a nic víc, a existuje jen jako předmět mysli, jež to postihuje, aniž by tu byla nějaká hmota na mysli nezávislá.“ Jessop, T. E., „Editor’s Introduction“, JL III, 13. Cit. dle Athertonové, str. 95.

¹³⁰ Opět chci zdůraznit, že idealismus a imaterialismus nelze u Berkeleyho oddělit, snažím se jen ukázat, že je důležité, na kterou stranu klademe větší důraz.

¹³¹ Berkeley ani nemá problém s tím mluvit o materiálních tělesech, což se snaží ukázat v odpovědích na námitky.

je natolik zkažený a zavádějící, že bude lepší jej odmítnout úplně.¹³² Berkeleyho samozřejmě nelze obhajovat úplně, je a zůstane imaterialistou odmítajícím existenci matérie. Myslím, že je třeba ho číst trochu mírněji, a mít přitom na paměti důvody, kterým jsem se věnoval v této kapitole.

A na úplný závěr si dovolím přidat závěr Athertonové:

„Povaha berkeleyánství, tedy povaha závěrů, jež byly pro Berkeleyho myšlení zásadní, byla chápána chybně. Jádrem Berkeleyho díla není negativní tvrzení, že neexistuje nic jako hmota, protože pojem hmoty je naprosto vnitřně sporný a nesmyslný. Berkeley to sice říká, ale nemyslím si, že by si přál, abychom si z něj pomatovali právě toto. Mnohem důležitější je pro něj jeho obraz přirozeného světa jako světa, který je nám otevřený, srozumitelný a užitečný, protože naše ideje zde úspěšně reprezentují jiné ideje, a tak nám umožňují se tu vyznat. Podle Berkeleyho mu tento obraz umožňuje porazit jeho dvojího nepřítele: ateismus a skepticismus.“¹³³

3.1 *Siris* a dehtová voda

Další argument, proč bychom neměli Berkeleyho číst tak radikálně, je možné najít v jednom z jeho pozdních textů, a sice v *Siris*. Samozřejmě se nabízí námitka, že se jeho názory mohly v průběhu jeho života měnit – stejně jako to přiznává Leibniz –, a že tak pozdní Berkeley (*Siris* píše až v roce 1744¹³⁴) nemusí být názorově ten samý Berkeley, který napsal *Principy* (1710). Radek Chlup však ve svém textu *Tělo a látka v Berkeleyho Seireidě* rozvíjí myšlenku, proč tomu tak pravděpodobně není. Opět bude hrát důležitou roli širší kontext filosofie v Berkeleyho době. *Siris* není klasickým filosofickým textem, neboť se týká převážně dehtové vody a jejích léčivých účinků.¹³⁵ Tohoto zázračného léku se však týká pouze první třetina textu; ve druhé třetině se Berkeley věnuje přírodní filosofii, pomocí které se snaží zdůvodnit účinky

¹³² Glauser, str. 230.

¹³³ Athertonová, str. 113.

¹³⁴ Chlup, str. 291.

¹³⁵ Zajímavá je pozn. č. 7 na str.292, kde Radek Chlup upozorňuje na dehtovou vodu jako symbol. Je zajímavé, že Berkeley, který popírá existenci látky a konstruuje svět co možná nejduchovněji, je „fascinován takto nevábnou substancí“ jako je dehtová voda.

dehtové vody. V poslední třetině pak tuto přírodní filosofii zasazuje do širšího metafyzického kontextu.¹³⁶

V *Principech* je Berkeleyho model vesmíru jednoduchý: na jedné straně je nekonečná Boží mysl, na straně druhé konečné vnímající mysli. Kromě nich ještě existují ideje, které Bůh konstantním a pravidelným způsobem konečným myslím vtiskuje.

V novém modelu, který Berkeley představuje v *Siris*, je prostředníkem mezi konečnými myslmi a Bohem: jednak viditelná těla, jednak tělesný čistý oheň, který je jejich zdrojem a předává jim energii. Objevuje se zde „čistý oheň“, který je nejen zdrojem života a všech procesů v přírodě, ale také všech idejí, které vstupují do naší mysli.¹³⁷

Zatímco v *Principech* Berkeley s těly nepracuje, v *Siris* je potřebuje jako prostředníky. Tvrdí však, že se jedná pouze o rozdíl v popisu či perspektivě.^{138,139} V *Siris* tak Berkeley opouští model, ve kterém neexistuje nic než mysl a ideje, protože ho už nepotřebuje: existenci hmoty již popřel v *Principech*. Zároveň je tento model neužitečný vzhledem k účelu tohoto textu. Nezpochybňuje tak svůj krok „zrušení hmoty“, ale relativizuje jeho radikálnost. Radek Chlup zde vyzdvihuje důležitost čtení tohoto radikálního kroku jako reakce na dobovou filosofii a její představy o hmotě (reaguje hlavně na Locka a Descarta¹⁴⁰), tedy jako materiální *res extensa*, která je zdrojem našich počitků, ale kterou v její čisté podobě nemůžeme nikdy poznat, neboť mysl poznává vždy jen ideje. Je také třeba pamatovat na teologický důvod odmítnutí hmoty: možnost ateismu. „V *Seireidě* tento svůj základní teologický záměr stále sdílí, ale necítí již potřebu systematicky vyvracet naivní materialismus.“¹⁴¹

Model světa v *Siris* je nepochybně silně ovlivněn antickými filosofy od Hérakleita a pythagorejců, Platóna, Aristotela, až po peripatetiky, stoiky a některé platoniky (§166 a dále). Chlup několikrát vyzdvihuje, že v tomto textu se na rozdíl od těch dřívějších vyskytuje velké množství citací a odkazů a že není zcela jasné, se kterými se Berkeley ztotožňuje a které jsou jeho vlastní pozicí.

¹³⁶ Chlup, str. 293.

¹³⁷ *Siris*, §220.

¹³⁸ Chlup, str. 297-298.

¹³⁹ Berkeley ani v *Principech* nepopírá existenci těl úplně. Odmítal chápání těla jako tělesné substance, která by byla podporou akcidentů. Naopak (převážně v odpovědích na námítky) o tělech mluví bez jakýchkoli zábran; říká, že tělo je třeba chápat v „lidovém smyslu“ jako spojení smyslových kvalit (např. *Principy* §37).

¹⁴⁰ Chlup, str. 305-306.

¹⁴¹ Chlup, str. 299.

Chlup ukazuje, že Berkeley rozlišuje mezi **hmotou** a **látkou**. Jako hmotu označuje novověký koncept tělesné substance, zatímco látkou rozumí antický koncept ύλη, tedy pouhou potenci. Antická ύλη nemá s Lockovou hmotou nic společného: není substancí a nemá žádné pozitivní určení; naopak sestává ze samých negativ, je aktuálně ničím a potenciálně vším.¹⁴²

„Berkeley ve skutečnosti neodmítl hmotu ve všech významech tohoto slova, ale pouze v tom smyslu, jak o ní hovořil Locke a další novověcí filosofové: hmotu ve smyslu tělesné substance, která by byla „materiálem“ světa. Teprve v pozdních letech nachází při studiu antické filosofie odlišné pojetí hmoty coby metafyzického principu prostorovosti, jenž je sám o sobě pouhou potenci.“¹⁴³

¹⁴² *Siris*, §317.

¹⁴³ Chlup, str. 316.

ODDÍL III.

LEIBNIZOVA REAKCE NA BERKELEYHO FILOSOFII

Jak už jsem zmínil v samotném úvodu celé práce, Leibniz reaguje na Berkeleyho a jeho filosofii velice krátce ve dvou textech. První je dopis z 5. března roku 1715 adresovaný Des Bossesovi, druhý text, napsaný na přelomu let 1714 a 1715, je Leibnizův vlastní komentář k Berkeleyho *Principiūm* vydaným v roce 1710. Oba texty jsou skutečně velmi krátké, a proto je zde mohu uvést v plném znění.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Uvádím zde vlastní překlad.

1. DOPIS DES BOSSESovi

„Zdá se, že ten, kdo v Irsku napadá realitu těl[es], nepředkládá dostatečné důvody, a ani nepředkládá dostatečné vysvětlení. Mám podezření, že patří k lidem, kteří chtějí být známí díky svým paradoxům.“¹⁴⁵

Z tohoto textu je na první čtení zřejmé negativní hodnocení Berkeleyho filosofie. Leibniz se domnívá, že jeho filosofie je tak radikální a do jisté míry kontroverzní jen proto, aby se proslavil, neboť pro svou teorii a radikální odmítnutí matérie neposkytuje dostatečný důvod. Je patrné, že Leibnizovo přijetí Berkeleyho filosofie je stejné jako přijetí ostatních a Leibniz se tak řadí k většině filosofů na počátku 18. století, kterým Berkeleyho imaterialismus přišel absurdní.

Leibniz beze sporu souhlasí s Berkeleym v tom, že vše, co běžně označujeme jako materiální tělesa, je pouze ideální povahy (Leibniz je nazývá fenomény, Berkeley souborem idejí). Už ale nesouhlasí s tím, že je proto matérii třeba odmítnout jako takovou. Berkeley sice ukazuje, že pojem matérie je sporný a zbytečný k vysvětlení fungování světa, přesto však podle Leibnize nepodává dostatečný důvod k jejímu odmítnutí. Berkeleyho jedinými argumenty totiž jsou, že i kdyby matérie existovala (a Berkeley sám na několika místech připouští, že existence matérie je možná, např. v *Principiach* §19), nemohli bychom to vědět, a že by Bůh stvořil zbytečná a bezúčelná jsoucna. Přestože tak neexistuje dostatečný důvod k zachování existence matérie, neexistuje ani dostatečný důvod k jejímu odmítnutí. V kapitole 2.2 však ukážu, že Leibniz se bude dovolávat apodiktického zdůvodnění, a proto mu Berkeleyho důvody pro odmítnutí matérie nestačí.

Wilsonová se ale domnívá, že se zde Leibniz dopustil chyby, protože Berkeley nikde „nenapadá realitu těles“; Berkeley napadá realitu matérie, tělesa jen redukuje na smyslové ideje. Dále dodává, že ve svém komentáři k *Principiům* je Leibniz opatrnější a této chyby se nedopouští.¹⁴⁶

¹⁴⁵ AG 306.

¹⁴⁶ Wilsonová, str. 316n.

2. LEIBNIZŮV KOMENTÁŘ K BERKELEYHO *PRINCIPŮM*

„Je zde mnoho věcí, které jsou správné a blízké mému názoru. Vyjadřuje je však paradoxně. Neboť není nutné říct, že hmota nic není, ale stačí říct, že je to fenomén, jako duha, a že to není substance, nýbrž výsledek substancí. Že prostor není reálnější než čas, a sice že prostor není ničím jiným než množstvím koexistujících věcí, stejně jako čas je řadou věcí, které existují po sobě. Skutečné substance jsou monády, tedy pozorovatelé. Ale autor měl jít ještě dál, do nekonečna monád, tvořících vše, a k jejich předzjednané harmonii. Chybně, nebo přinejmenším marně, odmítá abstraktní ideje, omezuje ideje na představivost a odsuzuje jemnosti aritmetiky a geometrie. Nejhorší je, že odmítá dělení rozlehlosti do nekonečna, i kdyby snad právem odmítal infinitesimální počet.“¹⁴⁷

Je patrné, že Leibnizovy poznámky k Berkeleyho *Principiům* jsou obsahově mnohem bohatší než krátký komentář v dopise Des Bosessovi. Zde už Leibniz Berkeleyho hodnotí o něco málo lépe. Myslím, že z těchto poznámek lze vydestilovat pro tuto práci důležité tři body: za prvé, že s Berkeleym v mnohém souhlasí; za druhé, že materii není třeba odmítat; a za třetí, že Berkeley nešel dostatečně daleko.

2.1 S čím Leibniz souhlasí?

„Je zde mnoho věcí, které jsou správné a blízké mému názoru.“ Nyní je třeba chopit se nelehkého úkolu a pokusit se ukázat, na čem by se oba filosofové shodli, a na čem naopak ne. Asi nejdůležitějším bodem, kde se oba autoři shodnou, je idealismus. Pokusím se však ukázat, že se shodnou pouze na velice úzkém pojetí idealismu. Vysvětlit, v čem jsou idealismy obou autorů podobné, není snadné. Věřím totiž, že se jejich pozice zdají být mnohem podobnější, než ve skutečnosti jsou. To samé tvrdí také Wilsonová.¹⁴⁸ Leibniz sám uznává, že s leccím souhlasí; už však bohužel neříká, s čím přesně.

¹⁴⁷ AG 307. Tento komentář si Leibniz napsal na poslední stranu Berkeleyho *Principiů*. Viz AG 307, pozn. 407.

¹⁴⁸ „[...] I can make clear that they are fundamentally at odds with each other (Wilsonová, str. 307n).“ To, že se jejich pozice zdají být podobné, vyplývá z jejího předchozího výkladu o práci Adamse a MacIntoshe, kteří se domnívali, že jejich pozice skutečně podobné jsou (str. 307 a 309).

Věřím, že není problematické tvrdit, že se oba autoři shodují v následujících bodech idealistického pojetí světa: Za prvé, neexistuje nic než myslící či oduševnělé substance¹⁴⁹ a jejich percepce či ideje. Za druhé, to co konvenčně označujeme jako vnější svět, je pouze souborem fenoménů či jevů existenčně závislých na těchto myslících substancích. Za třetí, oba odmítají chápat materii ve stejném smyslu jako Locke, Descartes nebo atomisté.

Troufám si však tvrdit, že zde podobnost mezi Leibnizem a Berkeleym končí. Přestože oba autory označujeme jako fenomenalisty či idealisty, jsou jejich systémy odlišné. Dokonce skutečnost, že oba označujeme jako idealisty, neznamená, že jsou jejich pozice podobné. Oba se sice shodují v tom, že neexistuje nic jiného než duše a jejich percepce, ale oba považují za myslící substance a jejich percepce něco jiného.

2.1.1 Myslíci substance a percepce

Již v úvodu této práce jsem zmínil, že oba autoři pracují s pojem percepce odlišně. To, že oba shodně redukují svět na myslící substance a percepce, však neznamená, že je pojmají shodně. Berkeley definuje percepce jako ideje neboli smyslové vjemy.¹⁵⁰ Myslíci substancemi pak rozumí to, co v běžném slova smyslu chápeme jako oduševnělé entity: lidské duše, případně další živočichy a anděly. Leibniz na druhou stranu chápe pojem percepce v mnohem širším smyslu. Percepce nemůže definovat jako smyslové vjemy, protože Leibnizovy oduševnělé substance čili monády nejsou omezené pouze na Berkeleyho duše, ale monádami jsou také nevědomé entity. Monády jsou základem veškeré reality a jedná se o duše nebo něco k duši analogického.¹⁵¹ Proto také nemohou být percepce smyslovými vjemy, protože ne všechny monády jsou schopné smyslového vnímání. Percepce u Leibnize je zjednodušeně vyjádřením všech vztahů v celém universu každé monády.

Proto idealismy obou autorů nemohou být podobné: přestože se totiž shodnou na tom, že existují jen oduševnělé entity a jejich percepce, rozumí obojím něco úplně jiného.

¹⁴⁹ Oba autoři se sice shodují v tom, že existují jen myslící substance a jejich ideje, ale jejich pozice jsou velmi odlišné. Tomuto problému se budu věnovat v následující podkapitole 2.1.1.

¹⁵⁰ „Consciousness, perception, existence of Ideas seem to be all one (PC 578).“

Wilsonová toto problematizuje v tom smyslu, že Berkeley nikde nepodává přesnou definici pojmu percepce, ale nepovažuje za problematické takto percepce u Berkeleyho definovat. Viz. Wilsonová, str. 310.

¹⁵¹ *SP*, AG 162.

2.2 Kritika odmítnutí matérie

„*Neboť není nutné říct, že hmota nic není, ale stačí říct, že je to fenomén, jako duha, a že to není substance, nýbrž výsledek substancí.*“

Berkeley se v *Principech* podle Leibnize vyjadřuje paradoxně. Leibniz souhlasí s fenomenální povahou matérie, ale věří, že ji proto není třeba odmítnout. Sám ji totiž řadí ji do skupiny fenoménů.¹⁵²

Zde přichází na řadu rozdíl mezi redukcionismem a eliminativismem, jehož důležitost jsem předeslal výše. Na tento rozdíl klade velký důraz Glauser¹⁵³ a spatřuje ho jednak v dopise de Volderovi¹⁵⁴, jednak právě zde, v tomto komentáři; rozdíl mezi redukcionismem a eliminativismem lze podle Glausera najít už v Leibnizově poznámce: stačí říct, že je není nutné říct, že hmota nic není, ale stačí říct, že je to jev“.

Pokud jsem v předchozí podkapitole ukázal, v jakých otázkách je Berkeleyho a Leibnizova pozice podobná, tak status matérie bude zásadním rozdílem mezi jejich filosofiemi. Oba autoři jsou idealisty v tom smyslu, že existují jen myslící substance či entity a jejich ideje. To, co pak konvenčně označujeme jako vnější svět, je souborem fenoménů (Leibniz) či idejí (Berkeley) ontologicky závislých na myslících entitách. Leibniz ovšem kromě tohoto, jak jsem dříve zdůraznil, neustále trvá na tom, že **tělesné či složené substance jsou výsledkem monád a že ty jsou jejich základem**. Pokusím se ukázat, proč tomu tak je a proč je tento dodatek pro Leibnize tolik zásadní.

Zajímavým textem, který nám v tomto směru nabídne hlubší vhled, je *O metodě, jak rozlišit reálné a imaginární fenomény* (L363-5).¹⁵⁵ V tomto textu je totiž Leibnizova velmi podobná Berkeleymu názoru: jednak připouští existenci takového světa, kde všechny smyslové vjemy jsou pouhými fenomény, aniž by byly výsledkem substancí tak, jako je tomu v jeho systému monád, jednak zde klade velký důraz na praktický a tzv. morální aspekt světa.

¹⁵² „Rozlehlost je pouhým fenoménem: pojem velikosti, tvaru a pohybu není tak jasně vymezený, jak si lidé představují, a zahrnuje v sobě cosi imaginárního a vztaženého k našim vjemům, jak je tomu také s barvou, teplem a dalšími podobnými kvalitami, u nichž lze pochybovat, zda se skutečně nacházejí v přirozenosti věcí mimo nás.“ *Metafyzické pojednání*, §12.

¹⁵³ Glauser poznamenává (str. 230 a 232n), že i Berkeleyho lze nalézt prvek redukcionismu; ten se však týká redukce těles na soubory smyslových kvalit. Pojem hmoty či matérie a materiální substance eliminuje, protože jsou z jeho pohledu nemožné.

¹⁵⁴ Viz výše str. 19 a 37.

¹⁵⁵ Jeho datace není známá, ale Leibniz jej pravděpodobně napsal v 70. nebo 80. letech (L363 nebo GP VII 319).

V tomto textu Leibniz uvažuje možný svět, který by byl pouhým snem či iluzí, ale který by byl zároveň konzistentní a objektivní pro všechny vnímající substance. Již nyní je patrné, že se jedná v podstatě o popis Berkeleyho universa nebo Descartova zlotřilého démona. V takovém světě jsou všechny jevy či fenomény skutečné, aniž by byly založené v mnohosti monád. Doslova Leibniz říká, že jsou „dosti skutečné“ (*satis reale*, L364). Otázkou je, co touto dostatečnou realitou myslí a jak se tyto liší od imaginárních fenoménů.

Leibniz začíná svůj výklad překvapivě stejně jako Berkeley nebo Descartes: vím, že existuji já jakožto vnímající a že spolu se mnou také existují mé smyslové vjemy, neboli fenomény. Hned vzápětí však dodává, že stejné bezprostřední poznání můžu mít já jakožto snící spolu se svými snovými obrazy. Snový svět – dokud sním – budu považovat za stejně skutečný jako ten, který v bdělém stavu vnímám svými smysly. Proto si hned klade otázku, na základě jakých kritérií lze rozlišit skutečné fenomény od těch imaginárních. A zde je jeho argumentace téměř totožná s Berkeleyho. Skutečné fenomény jsou koherentní, vyznačují se větší intenzitou a živostí než ty imaginární, jsou komplexnější, tedy je vnímám všemi smysly, trvalejší a propojené s dalšími (minulými). Také se vyznačují konzistencí a řádem, který lze vypořádat. Je patrné, že se zde Leibniz zaměřuje, stejně jako Berkeley na několika místech v *Principiach* (např. §31), na praktický aspekt smyslového vnímání, neboť smyslové vnímání nám umožňuje se orientovat se ve světě i v životě a vede nás k jednání. Také nám umožňuje chápat současný stav na základě minulých stavů a díky tomu, že je repetitivní, nám dává schopnost předvídat ty budoucí (ať už na základě smyslu nebo zvyku). Imaginární fenomény jsou pak jednoduše ty, které tato kritéria nesplňují a neodpovídají řádu a naší zkušenosti.

Na základě toho Leibniz připouští, že i kdyby toto vše bylo splněno, je stále možné, že se jedná o jeden dlouhý, konzistentní sen.¹⁵⁶ To odpovídá jednak Berkeleyho universu, kde Bůh „vkládá“ ideje do konečných myslí, jednak Descartovu souvislému snění, případně zlotřilému démonu, který nás klame tím, že vnější svět je pouhou iluzí či snem.¹⁵⁷

Zde ovšem nastává problém. Tato kritéria jsou empirická a nejsou tak demonstrativní: neposkytují nám jisté poznání, jen pravděpodobné, třebaže s jistotou hraničící. Leibniz říká, že

¹⁵⁶ GP VII 320n.

¹⁵⁷ Descartův argument souvislého snění nevyžaduje zlotřilého démona a je uveden dříve v *První meditaci*. ale Leibniz zde reaguje právě na hypotézu zlotřilého démona. Leibniz totiž říká, že i kdyby tomu tak bylo (a nelze s jistotou prohlásit, že tomu tak není), tak nám to nedává žádné právo Boha nařknout z toho, že nás klame. Odpovídá, že bychom mu měli naopak děkovat, že vytváří takový imaginární svět, který je přesto konzistentní a umožňuje nám se v něm orientovat a žít naše životy tak, jako by se jednalo o reálné fenomény a skutečný svět mající absolutní a nezávislou existenci. Dále pak dodává, že z hlediska věčnosti duše lze bez problémů považovat jeden život za sen, stejně jako nenamítáme nic proti Bohu kvůli tomu, že se nám zdá v noci sen (L364-5).

nám poskytují morální jistotu (tedy týkající se našeho jednání a životní praxe), nikoli však metafyzickou (tedy že tvrzení opaku by obsahovalo spor). To ovšem znamená, že ani na základě těchto kritérií nelze s jistotou vědět, zda vnější svět a jeho obsah skutečně (nezávisle na vnímání) existuje, nebo zda se jedná pouze o dobře uspořádaný, konzistentní sen. Lze také říci, že na základě těchto empirických kritérií nelze rozlišit Berkeleyho svět od Leibnizova.¹⁵⁸

Pokud však absolutní poznání světa (a zejména jeho povahy) není možné, ale pouze pravděpodobné, odkud pramení Leibnizova metafyzická jistota? Proč mu nestačí spolu s Berkeleym redukovat vnější věci na smyslové vjemy (a eliminovat tak materii)? Proč si je jist tím, že fenomény jsou dobře založené fenomény, tedy založené v monádách (v tomto textu je označuje jako reálné fenomény), a že se nejedná o pouhé imaginární fenomény?

Důvod, proč Leibniz trvá na tvrzení, že fenomény jsou založené v monádách, souvisí s principem nejlepšího a s principem dostatečného důvodu. Bůh tvoří maximum jsoucen, jež jsou možná společně. Toto maximum se netýká pouze počtu jsoucen, ale také určité optimalizace rozmanitosti fenoménů a jednoduchosti jejich popisu pomocí přírodních zákonů.¹⁵⁹ Zároveň soudržná rozmanitost fenoménů musí mít příčinu, jež by ji zdůvodňovala.¹⁶⁰ Tou však nemůže být přímé Boží působení v nás, neboť takové vysvětlení by se dle Leibnize dovolávalo neustálých zázraků (z Leibnizovy kritiky karteziánů je patrné, že Leibniz toto ostře odmítá).¹⁶¹ Důvod je třeba hledat v sekundárních příčinách, kterými jsou monády.¹⁶² Na druhou stranu Berkeley považuje za jedinou příčinu Boha samotného.¹⁶³

Leibniz věří, že universum, které vyžaduje neustálé zasahování, je méně dokonalé než to, které jej nevyžaduje. Jedinou substancí je v případě okasionalismu Bůh, vše ostatní je pouze modifikací Boží substance. Bůh je také jedinou příčinou všech změn, které se ve světě i v nás dějí. Leibniz tvrdí, že v takovém universu je třeba, aby Bůh jako jakýsi *deus ex machina* neustále zasahoval do dění světa a udržoval v existenci či neustále znovu tvořil všechny věci, a to vše na způsob zázraků.¹⁶⁴ Navíc se jedná o jakési *ad hoc* řešení. S tím souvisí skutečnost, že řád a přírodní zákony, které Bůh vytvořil, vytvořil zbytečně, protože jediným principem změny

¹⁵⁸ L 364n.

¹⁵⁹ *Metafyzické pojednání* §5-6, str. 58n.

¹⁶⁰ GP IV 483-484, GP I 372.

¹⁶¹ NS, AG 143, SP, AG 158-161, SP, AG 165n.

¹⁶² NS, AG 143, SP, AG 158-160.

¹⁶³ *Principy*, §26, §29, §45.

¹⁶⁴ SP, AG 161.

je Bůh sám, který tyto zákony nepotřebuje.¹⁶⁵ A universum, které vyžaduje neustálé zasahování, je méně dokonalé proto, že to v podstatě znamená, že Bůh stvořil svět nedokonalý, a tak jej musí upravovat a napravovat tak, aby se vše dělo podle jeho původního záměru. To by ovšem znamenalo popření Boží dokonalosti co do vědění, moci a dobroty.¹⁶⁶ Z toho plyne, že naopak universum, kde existují také jiné substance kromě Boha, které jsou činné a vyznačují se aktivitou, a do kterého Bůh nemusí nadále zasahovat a upravovat ho, protože funguje tak, jak zamýšlel (tedy podle jím utvořených přírodních zákonů), je mnohem dokonalejší.¹⁶⁷

Leibniz má pro odmítnutí okasionalismu také theologické důvody, neboť v takovém případě by byl Bůh přímým původcem zla¹⁶⁸, což by opět odporovalo jeho dokonalosti, stejně jako bychom neměli svobodnou vůli. Tyto argumenty však ponechám stranou.

Leibnizova kritika okasionalismu samozřejmě není namířena proti Berkeleymu, protože v jeho universu vnější věci, které by Bůh musel na způsob zázraků neustále měnit a znovu tvořit, *de facto* nejsou. Věřím však, že lze tuto argumentaci využít. Berkeleyho svět, ve kterém existuje jen Bůh a duše, kterým Bůh neustále vkládá ideje tak, jak se mu zachce, neobstojí proti Leibnizovu požadavku dokonalosti.

V tom tedy spočívá největší rozdíl mezi Berkeleym a Leibnizem: Leibniz věří, že jeho universum je dokonalejší a lepší než Berkeleyho, které vyžaduje neustálé Boží působení, zatímco Leibniz se bez Božího zasahování obejde.

Zde se opět objevuje prvek v realismu v rámci Leibnizova idealismu. Jak jsem již ukázal výše (str. 22-28), Leibnizův systém není klasickým nebo čistým idealismem, protože kromě fenomenální úrovně reality lze u něj nalézt také rovinu substantiální nebo reálnou, neboť realitu složených, materiálních těles vysvětluje na základě reality nezávisle existujících substancí. Složená tělesa nejsou pouhými fenomény na způsob smyslových vjemů, ale fenomény dobře založenými v jednotlivých substancích, protože každému z nich odpovídají skutečné, na vnímání nezávislé substance-monády. U Leibnize samozřejmě platí, že monády nejsou schopné smyslového vnímání, protože jejich percepce jsou ideální povahy, a obsahem jejich percepce tak nemohou být monády tak, aby platil tento aspekt realismu. Je však pravda, že těmito

¹⁶⁵ *Clarification of the difficulties which Mr. Bayle has found in the new system of the union of soul and body*, 1698. L 495, také GP IV 520.

¹⁶⁶ Např. *Monadologie* §47 nebo *Metafyzické pojednání* §1.

¹⁶⁷ *NS*, AG 143-144.

¹⁶⁸ K tomu více viz např. *Theodicea* §400.

percepcím odpovídají monády a každé složené těleso tak má základ v nekonečném množství reálných substancí.

Lze najít podobný prvek realismu také u Berkeleyho? Berkeley se sice snaží ustanovit realitu jako objektivní, protože Bůh je příčinou všech idejí a tím pádem garantem řádu, struktury a koherence idejí, a vnější svět je tak nezávislý na pozorování konečnými duchy, a to jak individuálně, tak kolektivně. Přesto ale ideje existují jen jako obsahy vědomí a nemají tak žádnou substanciální nebo nezávislou realitu. Je tomu tak jednak proto, že jejich *esse* je *percipi*, tudíž nelze jejich existenci abstrahovat od jejich vnímání¹⁶⁹, jednak proto, že ideje jsou pasivní a nemohou způsobit žádnou změnu.¹⁷⁰ Substance (duchové) jsou však na druhou stranu aktivní entity obdařené chápáním a vůlí. Ideje a duchové jsou tak pravými opaky: duchové jsou aktivní a nezávislé substance, zatímco ideje jsou pasivní a existují jen natolik, nakolik jsou vnímány. Leibniz shodně tvrdí, že substance se nutně vyznačují aktivitou.¹⁷¹ Kdyby tomu tak nebylo, jedinou příčinou by byl opět Bůh a vše ostatní by bylo pouze jakousi modifikací, nikoli substancemi.

2.3 Systém monád a předzjednaná harmonie

„Skutečné substance jsou monády, tedy pozorovatelé. Ale autor měl jít ještě dál, do nekonečna monád, tvořících vše, a k jejich předzjednané harmonii.“

Leibnizova kritika zde spočívá v tom, že jeho universum je mnohem bohatší ze dvou důvodů. Jednak do počtu substancí, kde i v nejmenší věci je nekonečné množství substancí, a zároveň nejsou monády limitované na vědomé monády.¹⁷² Potom také co do obsahu percepcí, protože monáda musí ze své podstaty mít mnohem bohatší percepci, vědomé i nevědomé; už jen proto, že nějak vyjadřuje celé universum, a tak – byť nevědomě a ne zcela zřetelně – také jaksi vnímá celé universum, neboť v každém okamžiku je každý aspekt nekonečného univerza aktuálně vnímán z každé možné perspektivy, kterou je právě monáda.¹⁷³ Z Leibnizova pohledu je jeho universum mnohem rozmanitější, bohatší a tedy dokonalejší. Jeho nejlepší z možných

¹⁶⁹ *Principy* §6.

¹⁷⁰ *Principy* §25, §27.

¹⁷¹ „[...] the very substance of things consists in a force for acting and being acted upon (*SP*, AG 159n).“ Také *NS*, AG139.

Nebo také *Theodicea* §393: „To, co není činné, nezaslouží být zváno substancí.“

¹⁷² *Monadologie*, §65-69, str. 168.

¹⁷³ *Monadologie*, §57, str. 166.

světů totiž obsahuje určité maximum všech možných, koexistujících věcí, které jsou stále v souladu a existuje mezi nimi řád bez nutnosti dalšího zasahování.

Berkeleyho universu lze totiž vytknout jednu zásadní věc: je dost omezené a dokonce by se dalo namítnout, že mu schází koherence. V Berkeleyho světě totiž existuje pouze Bůh a duchové, kterých je navíc jen omezené množství a lze se domnívat, že duchové jsou omezení jen na lidské duše¹⁷⁴, případně na další živočichy a anděly; nikoli však na neživé a nevědomé entity, jak je tomu u Leibnize. Ve čtvrté námitce Berkeley sice popírá, že by svět přestal existovat pokaždé, když zavřu oči nebo když spím, a byl by znovu stvořen, když se probudím. *Esse est percipi* totiž – vysvětluje – není vázané na aktuální vnímání konečnou myslí, ale nazírání Boží myslí.¹⁷⁵ Pokud ale všechny „vnější věci“ jsou „vtištěné“ Bohem do konečných myslí na způsob jejich idejí, tak pořád zůstává otázka, co se děje s těmi částmi světa, které nejsou aktuálně vnímány konečnou myslí. Ve *Třech dialogích* Berkeley říká, že Bůh udržuje v existenci všechny části světa, i ty aktuálně nevnímány konečnou myslí, a toto využívá k tzv. důkazu Boží existence z kontinuity.¹⁷⁶

V Berkeleyho universu tak existuje konečný počet myslících substancí. Zároveň Berkeley odmítá možnost nevědomých vjemů.¹⁷⁷

2.3.1 Bohatší universum a skepticismus

V předchozí podkapitole 2.3 jsem se zabýval Leibnizovou námitkou, že Berkeley nebyl dostatečně důsledný a že měl ve svém systému jít dál a že měl uznat nekonečné množství substancí tvořících veškerou realitu a předzjednanou harmonii. Leibnizova kritika obsahuje několik zajímavých bodů a nedostatků, které Berkeleyho značně omezené universum obsahuje. Nyní se na tento bod pokusím podívat z Berkeleyho perspektivy, protože ten by na něco takového nikdy nepřistoupil. Důležitou roli zde bude hrát skepticismus.

Berkeley by s Leibnizem nikdy nesouhlasil jednoduše proto, že Leibnizův systém neunikne námitce ohledně skepticismu.¹⁷⁸ Vypořádání se skepticismem si přitom Berkeley klade za hlavní cíl *Principů*.¹⁷⁹ Z hlediska skepticismu je totiž Leibnizův systém monád pravým

¹⁷⁴ Chápu to takto na základě §1-2 *Principů*, kde Berkeley mluví o duších a jejich idejích, které jsou smyslové, utvořené nebo získané reflexí.

¹⁷⁵ *Principy*, §45, str. 122n.

¹⁷⁶ JL II, 230n.

¹⁷⁷ Na základě principu *esse est percipi* jako aktuálního, vědomého vnímání. Také Wilsonová, str. 309n.

¹⁷⁸ Glauser, str. 249n.

¹⁷⁹ *Principy*, Úvod, §1 a §25.

opakem toho, o co se snaží Berkeley. Leibnizovo universum obsahuje nekonečné množství substancí a každá substance v každém okamžiku vyjadřuje všechny ostatní a celé universum. Přeloženo do Berkeleyho jazyka to znamená, že každá substance má v každém okamžiku – nevědomě – nekonečné množství smyslových vjemů. Pokud Berkeley reprezentačnímu realismu vytýkal¹⁸⁰, že existuje možnost, že naše smyslové ideje nerepresentují vnější věci věrně, a že tak naše vnímání světa a jeho poznání nemusí být nutně pravdivé, tak u Leibnize tato možnost hraničí téměř s jistotou.¹⁸¹

Proto by Berkeley nikdy nesouhlasil s nekonečným universem s nekonečným počtem substancí, které nejsou přístupné smyslům. Wilsonová pak dodává že Berkeley by Leibnizův systém monád nikdy nepřijal, protože odporuje jeho programu a z hlediska skepticismu je pravým opakem jeho „naivnímu“ fenomenalismu. Troufne si dokonce říct, že by se Berkeleymu z Leibnizových tvrzení v *Monadologii* „ježily vlasy“.¹⁸²

¹⁸⁰ *Principy*, §18-21.

¹⁸¹ Glauser (str. 232) na obranu Leibnize tvrdí, že Leibniz nesdílí Berkeleyho obavu, že víra v existenci hmoty vede ke skepticismu, že škodí morálce a náboženství natolik, že dokonce podněcuje ateismus. Snad proto mu tedy nevěnuje pozornost.

¹⁸² Wilsonová, str. 317.

ZÁVĚR

Je Leibnizova kritika Berkeleyho oprávněná? Musím odpovědět, že ano i ne. Leibniz kritizuje radikálnost Berkeleyho filosofie a tvrdí, že je to pouze způsob, jakým se chtěl Berkeley proslavit. Pokud ale důkladně analyzujeme Berkeleyho dílo, zjistíme, že mu o odmítnutí matérie primárně nešlo, viz 3. kapitolu II. oddílu.

Lze říci, že Berkeleymu nešlo primárně o imaterialismus, ten je jen jakýmsi důsledkem. Důležité pro celý kontext věci je skutečnost, že Berkeleyho filosofie je silně namířena proti Lockovi. Ten rozlišil primární a sekundární kvality a matérii považoval jen za cosi, co je nutné uzнат jako substrát kvalit; Lockova matérie je tak do určité míry arbitrárním konceptem. Berkeley ukazuje nedostatečnost a chybnost Lockovy teorie a napravuje jeho chyby (stejně tak činí Leibniz proti Descartovi, Newtonovi a dalším).

Zdá se, že idealismus Leibnize a Berkeleyho se protíná pouze v nejužším možném pojetí idealismu. Jinak lze říct, že verze idealismu obou autorů jsou tak vzdálené, jak jen to jde. Oba se shodují v tom aspektu idealismu, že vnější svět je závislý na mysli. Leibnizův systém však dává vnějšímu světu určitý stupeň substanciální a objektivní reality, čímž se vytváří hluboká propast mezi ním a Berkeleym. Berkeleyho však spíše než povaha universa zajímá otázka skepticismu, chce odstranit rozdíl mezi světem a naším vnímáním tohoto světa a vypořádat se s přesvědčením, že matérie má absolutní a nezávislou existenci a že je substrátem kvalit. Taková matérie v lockovsko-descartovském smyslu totiž není možná a neexistuje důvod tento pojem držet. Leibniz se také snaží očistit a napravit pojem matérie, ale namísto jejího odmítnutí jakožto nemožné se snaží matérii reformovat. Otázkou skepticismu se přitom příliš nezabývá.

Idealismy obou autorů hodnotí Wilsonová jako dosti kontroverzní. Berkeleyho označuje jako „naivního empirika“.¹⁸³ Berkeleyho motivací je odstranění skepticismu, a tak Berkeley ruší rozdíl mezi vnějším světem a naší zkušeností tohoto světa tím, že vnější svět odstraní úplně. Berkeleyho svět je průzračně jasný, naše smysly zobrazují svět věrně.

Zato Leibnizův svět je temný a těžko uchopitelný, jeho povahu nelze skutečně poznat.¹⁸⁴ Jeho idealismus je tak velmi zvláštním druhem idealismu. Wilsonová upozorňuje na následující

¹⁸³ Wilsonová, str. 307.

¹⁸⁴ Wilsonová, str. 315. Leibnizova pozice by samozřejmě byla, že povaha světa poznatelná je, ale pouze čistým intelektem, nikoli smysly. Narážím zde na to, že Berkeley by namítl, že povahu Leibnizova světa nelze poznat, neboť se nevyhne námitce ze skepticismu, protože jeho skutečná povaha není empiricky poznatelná.

skutečnosti: Za prvé, monády nemají smyslové vjemy: mají pouze ideální „vjemy“, které jsou vnitřní a vycházejí z jejich vlastní podstaty, a percepce nejsou omezené pouze na smyslové vjemy.¹⁸⁵ Za druhé, jeho systém neřeší možnost skepticismu, neboť je jasné, že zakoušení světa nereflektuje tento svět úplně, a tedy ne pravdivě. Proto také nelze prokázat existenci vnějších těles. A za třetí, Leibniz přiznává vnějšímu světu určitý stupeň substanciální reality.

Protože Berkeley chce odstranit jakoukoli možnost skepticismu ohledně pravdivého poznání světa a protože Leibniz chce postulovat založenost fenoménů v monádách, jsou jejich systémy neslučitelné a z určitého hlediska se mohou jevit dokonce jako protikladné, přestože se v obou případech jedná – podle určitých velmi volných kritérií – o idealismus.

¹⁸⁵ Rád bych zde připomněl poznámku z úvodu na str. 10. Percepce je stavem monády a vyjádřením jejích vztahů ke zbytku universa z její jedinečné perspektivy. Leibniz sice používá pojem percepce, ale v žádném případě to neznamená, že by jej jakkoli omezoval na smyslové vnímání; smyslové vjemy nejsou pro Leibnize paradigmatických případem percepce. Leibniz v některých případech (např. v *Mon.* §23-25) mluví o percepcích jako o smyslových vjemech. Nicméně ve většině případů pracuje s pojmem percepce jako aktuální stav monády a její vyjadřování celého universa, viz *Monadologie*, §14.

SEZNAM PRIMÁRNÍ LITERATURY

A. Leibniz

LEIBNIZ, G. W.: *Monadologie a jiné práce*. Praha: Svoboda 1982.

AG LEIBNIZ, G. W.: *Philosophical essays*. Indianapolis: Hackett, 1989.

NS *Nový systém přírody*. In: *Philosophical essays*, AG 138-145.

SP *O samotné přirozenosti*. In: *Philosophical essays*, AG 155-167.

ST *O síle a tělese, proti karteziánům*. In: *Philosophical essays*, AG 250-257.

L LEIBNIZ, G. W.: *Philosophical papers and letters*. 2. vyd. Dordrecht: Kluwer, 1989.

GP LEIBNIZ, G. W.: *Philosophische Schriften*. Dostupné z: <https://leibnizedition.de/>

LEIBNIZ, G. W.: *Theodicea: pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Praha: OIKOYMENH, 2004.

B. Berkeley

BERKELEY, G.: *Pojednání o principech lidského poznání*. Praha: Oikoymenh, 2004.

BERKELEY, G.: *Tři dialogy mezi Hyladem a Filonoem*. Praha: Oikoymenh, 2007.

BERKELEY, Siris, *A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water, and Divers Other Subjects Connected Together and Arising One from Another*. 2. vydání, Londýn 1744.

SEZNAM SEKUNDÁRNÍ LITERATURY

ADAMS, R. M.: *Leibniz: determinist, theist, idealist*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

ATHERTONOVÁ, M.: *Berkeliánství a popření hmoty*. In: GLOMBÍČEK, Petr a James HILL. George Berkeley: průvodce jeho filosofií. Praha: Filosofía, 2009. ISBN 978-80-7007-277-6. Str. 93-114.

- I. BERMAN, D.: *Berkeley's life and works*. In: WINKLER, Kenneth, ed. The Cambridge companion to Berkeley. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Cambridge companions to philosophy. ISBN 978-0-521-45657-9. Str. 13-33.
 - II. BERMAN, D.: *Cesta do mysli Berkeleyho a velké většiny jeho protivníků*. In: GLOMBÍČEK, Petr a James HILL. George Berkeley: průvodce jeho filosofií. Praha: Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-277-6. Str. 67-92.
- GLAUSER, R.: *Fenomenalismus u Berkeleyho a Leibnize*. In: GLOMBÍČEK, Petr a James HILL. George Berkeley: průvodce jeho filosofií. Praha: Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-277-6. Str. 225-258.
- GRAYLING, A. C.: *Berkeley's argument for immaterialism*. In: WINKLER, Kenneth, ed. The Cambridge companion to Berkeley. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Cambridge companions to philosophy. ISBN 978-0-521-45657-9. Str. 166-189.
- CHLUP, R.: *Tělo a látka v Berkeleyho Seireidě*. In: GLOMBÍČEK, Petr a James HILL. George Berkeley: průvodce jeho filosofií. Praha: Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-277-6. Str. 287-318.
- HOFFMAN, P.: *The Being of Leibnizian Phenomena*. Studia Leibnitiana, 1996, Bd. 28, H. 1 (1996), str. 108-118. Dostupné z: <http://www.jstor.com/stable/40694457>.
- MACDONALD ROSS, G. *Leibniz*. Repr. (1st ed. 1984). Oxford: Oxford University Press, 1992. Past Masters.
- RUSSELL, Bertrand Arthur William. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz: with an appendix of leading passages*. 6th imp. (1964). London: Allen & Unwin, 1937.
- I. RUTHERFORD, D. *Leibniz and the rational order of nature*. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press, 1998.
 - II. RUTHERFORD, D.: *Phenomenalism and the Reality of Body in Leibniz's Later Philosophy*. Studia Leibnitiana, 1990, Bd. 22, H. 1 (1990), str. 11-28. Dostupné z: <http://www.jstor.com/stable/40694133>.
- SLEIGH, R. C. *Leibniz & Arnauld: a commentary on their correspondence*. New Haven: Yale University press, [1990].

WILSON, M. D.: *Ideas and mechanism: essays on early modern philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1999.